


SE TAIRE ET FAIRE


BJ
1059
.M56

ÉTUDES CONTEMPORAINES

LA MORALE

ET

L'ATHÉISME CONTEMPORAIN

PAR

ÉLIE MÉRIC

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE EN SORBONNE

PARIS
ALBANEL ET BALTENWECK
Rue Honoré-Chevalier, 7.

TOULOUSE
IMPR. CENTRALE — E. VIGÉ
Rue des Balances, 43.

1875

à Monsieur Wallon.
Hommage respectueux
de l'auteur. 99

ÉTUDES CONTEMPORAINES

LA MORALE

ET

L'ATHÉISME CONTEMPORAIN

P. Mille

ÉTUDES CONTEMPORAINES

LA MORALE

ET

L'ATHÉISME CONTEMPORAIN

PAR

ÉLIE MÉRIC

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE EN SORBONNE

PARIS
ALBANEL ET BALTENWECK
Rue Honoré-Chevalier, 7.

TOULOUSE
IMPR. CENTRALE — E. VIGÉ
Rue des Balances, 43.

1875

Toulouse. Imprimerie Centrale E. VIGÉ, rue des Balances, 43.

6-12-28.

PRÉFACE.

Sous le nom de morale indépendante et de morale utilitaire, la pensée inquiète et égarée de quelques nouveaux philosophes poursuit avec une habileté dangereuse un même dessein : trouver en dehors de Dieu, dont l'existence est désormais incertaine et contestée, dans l'utilité matérielle de l'homme et de l'Etat, le fondement de la morale et la loi du devoir.

Les matérialistes ont eu la prétention de démontrer que la croyance universelle à Dieu, à l'âme humaine, à l'immortalité personnelle, était l'erreur puérile, et peut-être,

aussi, la doctrine intéressée des esprits étrangers aux conclusions les plus autorisées des sciences naturelles; et, voulant désormais organiser le monde tel qu'ils le conçoivent, sur cette terre où l'homme va mourir tout entier, les nouveaux philosophes ont enfanté des systèmes de morale qui dérivent des systèmes matérialistes; ils ont tenté, malgré les sévères et redoutables enseignements de l'histoire, de gouverner l'homme en lui défendant de croire à Dieu et à l'immortalité.

Mais il y a aussi des philosophes de cœur et d'intelligence qui essaient de remonter ces longs courants de sophismes, et de protéger, dans la conscience humaine, contre les envahissements d'une science dont les passions sont les auxiliaires les plus puissants, les notions fondamentales sans lesquelles la raison cesse d'être la raison. Ils recueillent, de Platon à Bossuet, à travers plusieurs générations de penseurs renommés, qui dominent leur siècle, par l'autorité du génie, l'affirmation de la vraie science

en faveur du Dieu personnel et vivant. Ils considèrent les caractères immuables de la morale naturelle; ils observent les lois inviolables de la raison humaine et de la volonté; ils explorent notre âme; ils rencontrent Dieu, qui nous remplit de son éclat, et nous instruit avant les maîtres de la terre, et ils ont alors l'intelligence de cette savante parole de Malebranche : « Alexandre n'avait pas besoin que les Scythes lui vinssent apprendre son devoir dans une langue étrangère; il savait de Celui même qui instruit les Scythes et les nations les plus barbares les règles de la justice qu'il devait suivre (1). »

Ces philosophes nous ont ouvert la voie où je voudrais marcher.

J'expose, dans cet ouvrage, les systèmes variés de morale athée que l'on veut substituer à la morale éternelle, simple et vraie, dont le principe est l'affirmation d'un Dieu législateur. — Je ne crois pas qu'il tombe

(1) *Recherche de la vérité*, t. I, préface.

volontairement de ma plume une parole amère, une accusation blessante contre les philosophes dont je me fais un devoir de dévoiler et de réfuter les théories pleines de périls. Je sais ce que vaut une âme, et au prix de quelles angoisses certains hommes, égarés par des préjugés, ou dominés par des erreurs trop anciennes, font ici-bas la conquête de la vérité.

Je me reprocherais avec une égale tristesse et d'offenser une âme et d'enseigner l'erreur.

J'indique, dans un second ouvrage, de quelle manière originale et savante les philosophes que Thomassin appelle les princes de la pensée, s'élèvent jusqu'à Dieu pour expliquer la morale et justifier le devoir. J'ai voulu suivre le conseil de Leibniz, lorsqu'il déclare « qu'en faisant remarquer les traces de vérité dans les anciens, ou, pour parler plus généralement, dans les antérieurs, on tirerait la lumière des ténèbres, le diamant de la mine, l'or de la boue (1). »

(1) Leibniz. *OEuvr. comp.*, t. V, p. 7.

Je publie aujourd'hui la première partie de cette étude philosophique sur la morale naturelle, et je la présente, avec l'intention de continuer le bien que j'ai voulu faire, à ces hommes de tout âge, et si nombreux, qui, depuis de longues années, nous soutiennent de leur sympathie, dans la tâche laborieuse et modeste de notre enseignement.

Nous vivons dans des jours pleins d'inquiétude; et les âmes ne sont pas moins troublées d'un lendemain dont les secrets nous sont encore néanmoins inconnus, qu'affligées par les souvenirs d'une veille dont les réalités douloureuses ne s'effaceront jamais de notre mémoire. Il est opportun d'étudier d'un regard plus attentif les vérités morales et éternelles qui nous fortifient contre les inquiétudes et les découragements de l'heure présente, en apprenant à mieux connaître la nature de l'épreuve humaine et le dénouement de la vie.

Paris, 4 octobre 1875.

INTRODUCTION.

LA MORALE ET LES ÉCOLES CONTEMPORAINES DE PHILOSOPHIE.

I

Le problème abstrait de l'origine des idées et de la nature des lois de la pensée a fini d'occuper la place principale dans le cadre de la philosophie. C'est un fait que je ne veux pas juger. Sans reculer jusqu'au moyen

âge, à ce moment de notre histoire où les théologiens et les philosophes, convaincus de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, engageaient de pacifiques et interminables discussions sur le nombre et la nature des universaux, sur le genre, l'espèce, les accidents, il est certain que les graves problèmes de la métaphysique ont été, jusqu'à ces derniers jours, l'objet d'une particulière attention. L'école spiritualiste et éclectique, dont V. Cousin fut le représentant le plus célèbre, s'il n'en fut pas le penseur le plus profond, agitait avec inquiétude la question des idées divines, et Jouffroy, sans négliger la partie morale de la philosophie qui convenait mieux à la nature patiente et analytique de son intelligence, suivait le courant, et souffrait d'avoir trouvé la philosophie, enfermée par l'erreur de ses maîtres, dans un trou sans lumière et sans air.

Aujourd'hui, la morale a pris une place souveraine dans le cadre de la philosophie ; elle a fait reculer, avec un dédain systéma-

tique et plein de périls, la métaphysique et l'idéologie. Elle a vu s'éloigner en étendue et en profondeur les frontières classiques de son domaine devenu trop vaste; elle a eu la prétention d'éclairer les difficultés de l'économie politique, des rapports des sujets avec les souverains, et de trancher, avec une autorité qui ne tolère ni discussion ni contrôle, toutes les questions qui se rattachent à la volonté et à la liberté humaine, dans ses innombrables manifestations. Politique, économie, droit social et international, tels sont les chapitres de la nouvelle morale, affranchie désormais de l'obligation trop facile de nous faire connaître nos devoirs envers nous-mêmes, envers nos semblables, envers Dieu.

Je voudrais indiquer, à grands traits, avant d'étudier successivement chaque système, les caractères de la philosophie morale contemporaine, en France, en Angleterre et en Allemagne; et, négligeant de parler des philosophes catholiques ou seulement spiritualistes qui continuent les tra-

ditions intellectuelles qui sont l'honneur de l'esprit humain, je ne signalerai, dans cette revue générale, que les doctrines dont la fin, hautement proclamée, est de combattre la théologie et de fonder la morale athée.

II

L'école positiviste est nombreuse et puissante en France; elle continue l'enseignement d'Auguste Comte, et elle est représentée par MM. Taine et Littré. D'autres écrivains, moins célèbres, vulgarisent et propagent la doctrine commune, en la dépouillant des formules trop arides qui pourraient décourager le lecteur. La morale positive a été exposée avec rigueur, et, je dois le dire, avec une clarté assez rare, par un écrivain très-hostile à la métaphysique et très-familier avec les problèmes de la biologie (1).

(1) *La morale positive,* par le Dr Clavel.

Dans la partie négative de son ouvrage, le docteur Clavel repousse, avec une égale vivacité, les métaphysiciens unis aux théologiens, qui ont la superstition de croire à la nécessité de Dieu pour fonder la morale, et les indépendants qui prétendent découvrir dans la dignité de la personne humaine le fondement du devoir.

Il dit aux métaphysiciens : « On a pu croire, à la fin du XVIII[e] siècle, que l'éthique des encyclopédistes, aboutissant à la déclaration des droits de l'homme, allait obtenir une supériorité définitive, mais la réaction religieuse dissipa cette illusion. Il ne suffisait pas de déclarer les droits humains, il fallait les démontrer, les étayer par des faits, et les soustraire ainsi à la domination du droit divin... Toute morale dogmatique a l'impuissance du dogme, toute morale fondée sur la liberté ne saurait être obligatoire et reste comme non avenue en présence du dissident qui nie ou prétend s'obliger autrement; enfin, la morale ne peut devenir la base de la loi sociale acceptée par tous,

si, aux yeux de tous, elle ne dérive de la nature même des choses, et, comme les autres lois scientifiques, ne prend les caractères de la nécessité. Prétendre la faire sortir de la conscience et du sentiment, qui sont variables et divers, c'est continuer la tentative vaine à laquelle s'acharne l'humanité depuis quatre mille ans (1). »

Vous voyez déjà dans les paroles que je viens de citer une indication du système que l'on va nous proposer. Ni métaphysique, ni dogme en morale, ni liberté dans l'homme; partout, dans l'homme, dans la morale et dans l'univers, des effets liés nécessairement à leurs causes, des lois invariables et la nécessité que rien ne fera varier.

Et si vous prétendez, avec les indépendants, découvrir dans la conscience humaine un élément invariable, un reflet d'une grandeur inconnue, qui impose le respect, vous poursuivez une chimère; il n'y a pas

(1) *La morale positive*, par le Dr Clavel, p. 50-54.

d'élément commun et invariable en nous. L'homme n'apporte rien; il reçoit tout de la société. « Pour montrer à quel point les principes de la morale indépendante reposent sur une conception arbitraire et sont peu conformes aux faits, il nous suffira de rappeler que l'individu, livré à ses propres forces, n'a aucun sentiment de respect, de dignité, de moralité. Il reste une brute dominée par ce qu'il y a de plus élémentaire et de plus égoïste dans les instincts de conservation. Il est à peine supérieur à un loup ou à un chacal. Seul, l'état social peut modifier son être en lui donnant l'amour de ses semblables, le doter des instincts moraux, joindre à la bonté le sentiment de la dignité, enfin, amener la notion de la justice à la suite du respect de soi-même et d'autrui. Ceux qui étudient les faits savent que la conscience, représentée comme une et identique chez tous les hommes, est une sorte de table rase sur laquelle les diverses sociétés gravent les choses les plus dissemblables; ils savent, enfin, que le même

homme, selon qu'il appartient à tel groupe social, peut devenir un monstre ou un type de vertu. Attribuer à cet homme si variable, si divers, si peu riche de son propre fonds, ce qu'il n'obtient jamais que de la générosité d'une organisation supérieure, c'est méconnaître les faits les mieux établis. En réalité, l'homme ne vaut qu'en devenant l'organe de la société, qu'en recevant l'énorme capital d'intelligence, de conscience et de liberté que lui donne la société. Celle-ci, au lieu de dériver d'une personne, antérieurement libre, responsable, inviolable, devient l'auteur de la personne et de ses attributs (1). »

Voilà le point fondamental de la morale positive. Vous prétendez que l'homme est une personne morale, séparé par un abîme infranchissable de l'animal et du végétal, qu'en vertu de son origine et par la libéralité de son créateur, il est doué de volonté, de liberté, de sensibilité, de raison; qu'il

(1) *La morale positive,* par le Dr Clavel, p. 52-53.

apporte en naissant, gravées dans sa raison, des notions fondamentales qui, déjà, l'éclairent et le lient par le devoir et la reconnaissance; qu'il a l'idée de la loi morale et du devoir; qu'il a droit au respect par le rang élevé qu'il occupe dans l'échelle des créatures vivantes; singulière illusion! L'homme, considéré dans son isolement, ne diffère pas essentiellement du zoophyte; il ne possède ni raison, ni conscience, ni liberté, ni droits. Il ne relève pas de la loi morale; il relève de la loi du plus fort. Il appartient tout entier à l'hygiène, à la médecine, à la biologie. Et, voulant traduire sa pensée d'une manière absolue et plus claire, M. Clavel déclare « que l'hygiène ne défend nullement à un mari, en cas de faim pressante, de tuer sa femme et de s'en nourrir, mais que l'état social ne peut admettre qu'un membre de l'organisme soit supprimé sans qu'un grand mal soit produit. » — L'individu n'est rien, la société est tout.

Vous comprenez, maintenant, le nouveau

système de la nature conçu par les positivistes contemporains. La nature est l'ensemble uniforme et invariable dans son essence, varié dans ses formes, de toutes les créatures que nous voyons autour de nous. L'homme est le développement et l'épanouissement de la vie qui commence au zoophyte : il obéit à la même loi. Voyez le végétal : il y a échange de services entre ses racines, ses feuilles, ses branches, ses fleurs. Il obéit à la loi de réciprocité. Voyez l'animal : le lien qui enchaîne ses organes dans l'unité de forme est si fort qu'une grave blessure faite sur un organe entraîne la mort de l'organisme tout entier. L'animal obéit à la loi de solidarité. La nature ne traite pas l'homme d'une autre manière; elle le soumet à la même loi. L'homme est un organe aussi, un organe d'un grand corps qu'on appelle la société. Un lien étroit doit tenir enchaînés dans la solidarité de la vie ces organes distincts, mais confondus dans leur essence. L'homme obéira à la mutualité. En travaillant au bien et à l'accroissement des hom-

mes qui l'avoisinent et le touchent, il travaillera nécessairement à l'accroissement du corps social. Savez-vous, maintenant, ce qu'il faut appeler bien et mal? Ne faites plus de distinction entre les hommes, les animaux et les végétaux! A tous les degrés de l'échelle de la vie, il faut appeler bien ce qui contribue à l'accroissement du corps; il faut appeler mal ce qui a pour effet un amoindrissement du corps. La nature impose à ses créatures la loi de la réciprocité, de la solidarité et de la mutualité.

Ne croyez pas, cependant, que l'homme, entrant dans le corps social, reçoive aussitôt le privilége de la liberté morale. Il n'est jamais libre de cette manière; il est soumis à la nécessité; il doit, cependant, travailler sans cesse au bien social, car la morale a son origine et sa fin dans les rapports sociaux.

« On voit que nous ne saurions nous proposer, à l'exemple de la théologie et de la métaphysique, de diriger l'humanité vers un but idéal auquel seraient sacrifiés la

santé, la beauté, la force et le savoir de l'homme. Mais, loin d'ôter à l'homme la santé, la force, la beauté et le savoir; bien loin d'encourager l'isolement égoïste en vue d'une dignité et d'une liberté illusoires, nous voulons rapprocher les hommes, superposer les groupes sociaux et développer indéfiniment les facultés humaines. Le moyen de maintenir entre les personnes des rapports conformes à l'altruisme, à l'état social, ou au sentiment moral, — c'est tout un, — consiste à mesurer ces rapports sur la loi qui préside à l'organisation. On est certain, de la sorte, d'assigner à toutes les forces ou fonctions qui naissent de la vie collective le rang et la proportion qu'elles doivent garder pour ne pas devenir perturbatrices. Ces considérations marquent le rang de la morale dans la sociologie (1). »

Cette doctrine philosophique, enseignée et défendue avec une persévérance qui m'étonne, par des écrivains qui ont la préten-

(1) *La morale positive*, par le Dr Clavel, p. 94-95.

tion d'exposer la vraie morale naturelle, soulève de graves difficultés. Les positivistes ne les voient pas, ou, s'ils les voient, ils évitent d'en parler. Dieu, l'âme, la liberté humaine, sont des mots sans idées qu'ils écartent du domaine scientifique, et dont ils dédaignent même de discuter la réalité. La distinction de l'homme et de l'animal est une hypothèse qu'il faut abandonner pour faire mieux connaître aux esprits qui raisonnent, le principe de l'identité de toutes les créatures, affirmé par la science moderne. La dignité de la personne humaine et les droits que nous appelons sacrés, les droits de l'individu et de la famille, en dehors de tout lien social, voilà des chimères que les positivistes ne connaissent pas. Par quel miracle incompréhensible la société, qui est la résultante d'individus sans droits, sans devoirs, sans dignité, sans raison, est-elle un corps si respectable et si élevé qu'il est permis de tout lui sacrifier? Comment peut-on parler de devoirs à un individu sans liberté, qui joue dans l'organisme so-

cial un rôle analogue au rôle inconscient de mes mains, de mon bras? N'adressez pas ces questions embarrassantes à l'école positiviste. Elle affirme que chacun de nous est un organe qui remplit une fonction; cette réponse lui suffit.

J'avoue que je m'effraie de cette apologie de la raison d'état, de ce profond mépris de la dignité humaine, et de cette morale redoutable qui amnistie une parole célèbre devenue le principe de la philosophie positiviste : Il est bon de tuer l'innocent pour sauver la nation. Ce mépris de l'homme m'épouvante, et malgré la sincérité de mes recherches, je ne le comprends pas.

L'école positiviste est considérable en France. Elle embrasse les philosophes qui, après avoir nié Dieu, l'âme, l'immortalité personnelle et la liberté morale, intéressés, sans doute, à la conservation de la paix et de la prospérité dans l'ordre social, prétendent combattre les causes variées qui pourraient les troubler. C'est le dessein d'Auguste Comte, de MM. Littré, Taine, et des rédac-

teurs de la revue positive; et la prétention singulière de ces écrivains est de défendre ainsi, avec un désintéressement inconnu aux métaphysiciens, et avec une rigueur scientifique inconnue aux théologiens, les intérêts les plus élevés et les plus légitimes de la nation, de l'humanité.

Je vois à la frontière opposée une école philosophique, intelligente et habile, où se réunissent, sous le nom de critiques et d'indépendants, des écrivains qui ne craignent pas d'appeler anti-scientifique, bas et bourgeois le positivisme dont nous venons d'indiquer les traits principaux.

Les critiques veulent continuer, en l'éclairant par des commentaires qui la complètent et en lui donnant plus de rigueur, la philosophie de Kant. Qu'il y ait une vie future avec des châtiments et des récompenses ou temporaires ou sans fin; qu'il y ait quelque part des élus et des damnés, un paradis et un enfer, les critiques ne veulent pas le savoir : cette connaissance est inutile à leur but. Ils ignorent même s'il existe

un Dieu personnel et vivant, car ils sont convaincus que le célèbre philosophe dont ils sont les disciples, a démontré, dans la critique de la raison théorique, l'évidente insuffisance des preuves par lesquelles nous avions eu la faiblesse d'esprit de vouloir établir la réalité de Dieu. Il est inutile de chercher à connaître la fin de l'homme; il est puéril de prétendre que la connaissance de cette fin universelle est indispensable à la science morale, et que la valeur de nos actions dépend de leur conformité avec l'objet infini, terme éternel et nécessaire de la vie. Les métaphysiciens qui ont fait ce rêve étaient dupes de leur imagination. Les prêtres qui l'imposaient, au nom d'une révélation divine, exploitaient la crédulité naïve des foules, et défendaient, par un mensonge qu'il faut enfin dévoiler, leurs intérêts matériels.

Puis, ces nouveaux critiques dirigent une attaque vive, profonde, un peu lourde contre les systèmes de morale qui abaissent l'homme, en méconnaissant les caractères

augustes qui font sa grandeur. Ils combattent les affirmations dangereuses des hommes qui voient dans le succès, dans le culte de l'état, le signe distinctif du bien et du mal. Ils veulent maintenir la morale dans la région élevée et sereine d'un désintéressement dont le conseil est salutaire aux âmes trop naturellement inclinées vers l'égoïsme et les plaisirs les plus bas. Ils accusent les positivistes de prendre un point de départ arbitraire et peu solide dans leurs recherches scientifiques, et de traduire la loi du devoir par une formule conditionnelle, au lieu de la traduire par une formule absolue, indépendante des résultats. Il n'est pas juste de dire à l'homme : Fais telle action si tu veux être utile à l'humanité, si tu veux jouir, si tu veux être heureux. Ces formules insuffisantes et fausses expriment des règles pratiques dont on peut contester la valeur et l'utilité; elles n'expriment pas la loi du devoir.

Ce n'est pas ainsi que procédait Kant lorsqu'il traduisait la loi du devoir par l'im-

pératif catégorique ou dans une formule absolue. Il disait : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en loi universelle. » Voilà la vraie formule du devoir. Elle est absolue, en nous prescrivant ce qu'il faut faire, indépendamment des effets qui suivront nos actions et notre obéissance. Elle est universelle, car elle s'adresse à tous les hommes et elle embrasse toutes nos actions. Elle est noble et désintéressée, et elle ne permet pas à l'homme d'agir sous l'influence mercenaire d'un châtiment qu'il doit redouter ou d'une récompense qu'il doit espérer.

Les critiques ne sont pas nombreux en France. Ils ont un défaut qui est un mérite : ils sont trop sérieux. Les trois volumes de la *Critique philosophique* et les deux ouvrages de M. Renouvier, consacrés à la défense de la morale désintéressée de Kant, sont peu connus en dehors du monde philosophique, et peut-être même dans le monde philosophique, où les esprits les plus élevés et les plus désintéressés saisissent

avec promptitude les inconséquences systématiques des critiques contemporains. Le commandement que nous entendons sans cesse dans notre conscience, et que Kant appelle l'impératif catégorique, est la voix même Dieu, c'est-à-dire d'un législateur qui impose sa volonté souveraine à ses sujets. Si vous niez Dieu, la formule du devoir est une formule creuse et sans autorité. Ainsi répondent les philosophes spiritualistes; et les matérialistes qui veulent bien s'accorder avec les critiques dans la négation du Dieu vivant et personnel se hâtent de conclure qu'il faut écarter cette vaine formule, qui ne tient à aucune réalité supérieure à l'homme, et qu'il faut chercher dans les instincts de la nature humaine, étudiés avec attention, le fondement de l'ordre moral.

C'est à dessein que j'ai nommé le Dieu vivant et personnel, car les critiques, dont la prétention hautement déclarée est de fonder une religion, une science et une philosophie nouvelles, conçoivent aussi un Dieu nouveau, qui n'est pas le Dieu de la méta-

physique et de la théologie. Ils s'indignent de l'accusation d'athéisme et ils s'écrient, avec un fervent disciple de Kant : « Quoi ! on nierait Dieu, parce qu'on nie que ces produits de la fantaisie, qui partout en ont usurpé la place, soient dignes de l'adoration des mortels ! On nierait Dieu, parce qu'on nie que les arguments par lesquels des métaphysiciens croient en prouver l'existence, aient une valeur démonstrative ! On nierait Dieu, parce qu'on soutient que les déterminations qui lui sont données sous le nom d'attributs, sont, ou inintelligibles, ou contradictoires, ou indignes de leur objet ! Mais ce que je ne pourrais nier sans donner un éclatant démenti à l'histoire des préjugés et des passions ennemies, c'est que la superstition, le fanatisme, l'ignorance et la mauvaise foi ont toujours taxé d'athéisme toute conception théologique qui tendait à briser leurs idoles (1). »

Le Dieu nouveau de la philosophie criti-

(1) *Essai de logique objective*, par M. J. Tissot, p. 14.

que, c'est l'Idéal! De quelle manière est-il réel et universel, quelle est sa place en morale? Et s'il n'est qu'une conception subjective et idéale, peut-on dire qu'il soit réel, concret, et reconnaître l'intervention de son autorité dans la loi morale qui éclaire la conscience humaine? Il est difficile d'écarter ces questions, et nous en chercherons bientôt la solution.

Les Indépendants appartiennent, par certains principes, à l'école critique; ils s'en séparent profondément sur d'autres points de la plus grande importance. Ils ont la prétention de fonder une morale indépendante de la métaphysique et de la théologie. Les Indépendants s'accordent avec les critiques et les positivistes pour attaquer, avec une violence injuste et une haine qui ne sait pas dissimuler ses colères, les philosophes qui ont la faiblesse de croire à la vie future, à l'existence de Dieu, et de justifier leur croyance rationnelle par des preuves qui nous paraissent de bonne valeur. Ils prétendent démontrer, par l'analyse de la raison,

par la discussion des arguments, par l'étude attentive et approfondie de nos idées, que nos preuves séculaires, expérimentales et métaphysiques en faveur de l'existence de Dieu et de l'origine divine du devoir, n'ont aucune valeur en dehors de notre esprit; que nos preuves philosophiques sont des rapprochements ingénieux, des combinaisons subtiles et arbitraires entre certaines idées sans réalité; que nous sommes trompés en attribuant à la raison l'œuvre éphémère et subjective de l'imagination, impuissante à faire voir, à démontrer solidement et avec clarté, l'existence éternelle, au-dessus de nous, d'un Dieu vivant, d'un Dieu réel.

Les critiques reconnaissent la force obligatoire de l'impératif catégorique, c'est-à-dire de la loi qui éclaire notre conscience : il n'en est pas ainsi des Indépendants. Ces distinctions de Kant entre les impératifs hypothétiques et les impératifs catégoriques, si facilement acceptées par les critiques, les laissent indifférents et leur rappellent les vaines idoles de la métaphysique dont il

faut enfin secouer le joug (1). Les Indépendants développent avec une complaisance affectée leurs griefs contre les écoles théologiques : ils sont très sobres, et j'oserais dire, visiblement embarrassés, lorsqu'ils essaient d'exposer et de justifier leur hypothèse fondamentale.

C'est, en effet, une hypothèse qui est le fondement de leur morale. Ils prétendent que la loi qui engendre les droits et les devoirs, est dans cette formule, d'une clarté incontestable, qu'ils opposent à l'axiome de Kant : Respecte en toi-même et en tes semblables la dignité humaine... L'homme juste et parfait n'est pas celui qui respecte Dieu, c'est celui qui respecte son semblable et qui reconnaît sa dignité.

Vous reconnaissez déjà, dans cette affirmation souvent répétée de la morale indépendante, le fait grave et douloureux que nous avons signalé, le dessein arrêté, mé-

(1) La *Revue indépendante*, par Massol, 69-70. — La *Morale indépendante*, par Coignet, 1 vol. in-12.

dité, exécuté lentement et avec science, de fonder la morale sans Dieu. Les nouveaux moralistes cherchent dans la nature humaine, qu'ils ne voient pas, sous la vraie lumière, les grands principes de la morale et la base du droit et du devoir. Leurs recherches philosophiques manquent, à notre avis, de sincérité. Ils cherchent l'origine de la loi morale avec la très-ferme résolution d'écarter Dieu, s'ils le rencontrent, et de nier l'immortalité, s'ils en découvrent dans l'âme humaine le germe, la promesse et l'invincible désir. Autrefois, les déistes ne confondaient pas l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Ils ne voulaient pas croire au miracle, à la révélation, à des rapports particuliers et mystérieux entre l'âme et Dieu; mais ils croyaient à Dieu, au nom de la raison. Les nouveaux moralistes sont plus radicaux et plus erronés dans leurs négations : ils désignent par le nom de surnaturel tout ce qui serait en dehors de la nature créée, le Dieu de la raison et le Dieu de la théologie, l'immortalité selon la foi et l'immor-

talité selon la raison. Ils veulent découvrir en nous, les principes de la morale naturelle et de la morale sociale. Ils se croient positifs et ils veulent établir leur doctrine sur un fait humain contingent. Dieu n'est plus qu'une conception subjective de l'homme, et l'homme n'est pas l'œuvre et la créature de Dieu.

III

Cet esprit de négation tranchante et hautaine à l'égard de l'âme et de Dieu, que nous venons de signaler dans la philosophie française, apparaît avec plus d'évidence encore dans la philosophie allemande contemporaine. Les disciples de Kant, de Fichte et de Hégel ont disparu, sous l'influence croissante et dominatrice des sciences naturelles, de la chimie et de la physiologie. Le dernier centenaire de Schelling a passé inaperçu en Allemagne et en France; il est évident que l'idéalisme est vaincu par un

matérialisme qui essaie de dissimuler, sous une forme scientifique et sévère, l'immoralité repoussante de ses conclusions.

Schopenhaüer attaque avec une vivacité railleuse et mordante la philosophie idéaliste de Kant, et s'il reconnaît qu'il est impossible de franchir les limites de l'expérience, et de sortir des conceptions ou des idées et des sensations qui sont en nous, dans notre entendement, il ne conçoit pas l'univers à la manière de Kant. Le monde est pour lui un grand corps animé par une volonté : « Celui qui a reconnu cette identité de tous les êtres ne distingue plus entre lui-même et les autres ; il jouit de leurs joies comme de ses joies ; il souffre de leurs douleurs comme de ses douleurs : tout au contraire de l'égoïste qui, faisant entre lui-même et les autres la plus grande différence, et tenant son individu pour seul réel, nie pratiquement la réalité des autres (1). » Le bien ou la vertu doit

(1) La *Philosophie de Schopenhaüer*, par Th. Ribot, p. 121. — *Etude sur Scopenhaüer*, par Büchner, dans son ouvrage : *Science et nature*, tom. I, p. 115.

consister dans le dévouement à nos semblables, dans l'*altruisme,* diraient les positivistes français, dans le respect de la solidarité et de la mutualité. C'est sans doute ce sentiment que Schopenhaüer désigne sous le nom plus évangélique de pitié : « La pitié est ce fait étonnant et mystérieux par lequel nous voyons la ligne de démarcation qui, aux yeux de la raison, sépare totalement un être d'un autre, s'effacer et le non-moi devenir en quelque sorte le moi. La pitié seule est la base réelle de toute libre justice et de toute vraie charité. »

Ce n'est pas seulement par cette affirmation générale de la solidarité des organes du corps social que Schopenhaüer se rapproche de l'école positiviste, c'est aussi par l'horreur de la théologie que je signalais dans l'ouvrage du docteur Clavel. Il admire Kant et le félicite de la guerre implacable qu'il a déclarée à la théologie naturelle, et de l'évidence avec laquelle il a démontré que la philosophie doit être tout autre chose que la mythologie des Juifs. A l'exemple des

positivistes, il interdit à l'intelligence humaine la prétention de savoir d'où vient le monde, où il va, et la raison de son existence. Expliquer la nature du monde, c'est tout ce que peut faire le philosophe, qui ne veut pas emprunter au théologien des hypothèses que la science ne nous permet pas d'accepter.

Je ne veux pas dire que Schopenhaüer soit positiviste dans tout le détail de sa doctrine. Il y a des différences essentielles entre son système et celui de MM. Taine et Littré, mais je signale, dans cette exposition rapide, les ressemblances de fait qui m'ont frappé et qui donnent aux deux systèmes un caractère commun. Le philosophe allemand nie Dieu; il combat la distinction de la matière et de l'esprit, de l'âme et du corps; il limite l'objet de la science aux réalités qui composent ce monde visible, et il promet à l'homme qui saura délivrer sa volonté de la tyrannie des corps, le sommeil du néant.

J'ai parlé de l'influence des sciences na-

turelles sur la philosophie : elle est très-visible dans le système de Schopenhaüer, que l'on pourrait appeler l'histoire de l'évolution d'une force éternelle, d'une volonté; et, quoiqu'il admette la fixité des genres et des espèces, se séparant par cette affirmation des positivistes français, il croit à l'évolution progressive de la volonté, cette mystérieuse puissance qui est le principe de sa théorie. Il nous invite à voir la volonté se manifestant par les formes inorganiques, antérieurement à l'époque de granit, puis par les végétaux et les forêts, ensuite par les poissons, les cétacés, les reptiles et les grands animaux qui respirent l'air décarbonisé par les végétaux, et enfin par des formes plus élevées et plus harmonieuses dans le singe, qui précède l'homme, son complément, son entier et suprême épanouissement en ce monde. C'est toujours une force identique, une volonté qui se réalise ainsi successivement et se manifeste à tous ces degrés de l'échelle des êtres inorganiques et vivants, qu'elle franchit pour arriver à l'homme, au-dessus

duquel aucun être n'existe et ne peut exister.

Charles de Hartmann substitue à la volonté qui explique le monde dans le système de Schopenhaüer une autre puissance mystérieuse et souveraine, dont l'action ne s'arrête jamais : l'Inconscient (1). Regardez les animaux dépourvus de toute intelligence, ils agissent quelquefois avec une sagacité et une prudence qui sont inexplicables, si l'on oublie l'intervention de l'inconscient, c'est-à-dire de cette puissance incompréhensible qui agit elle-même, par les organes dociles des animaux. La chenille de l'œil de paon ne donne aucun signe d'intelligence ; elle vit sur la feuille de l'arbrisseau qui la nourrit, se cache sous la feuille au moment de la pluie, change souvent de peau : c'est tout ! Et cependant, quand l'heure est venue, elle fait sa coque en voûte avec des soies dont les fils sont raides et convergents. Elle donne à ces fils de soie cette forme particulière et

(1) La *Philosophie de l'Inconscient*, par Ch. de Hartman, ancien lieutenant d'artillerie.

savante qui permet à l'hôte d'ouvrir facilement la voûte et d'en sortir, et qui ne permet pas à l'étranger de pénétrer à l'intérieur sans faire un long effort. Pourquoi cette chenille fait-elle ces préparatifs contre les dangers qui vont la menacer et qu'elle ignore? C'est qu'elle est l'instrument d'une puissance intelligente qui vit en elle, de l'Inconscient. C'est ainsi que vous pourrez expliquer les faits si nombreux et si beaux de finesse, de clairvoyance, de sagesse et d'habileté dont nous sommes frappés si nous étudions attentivement les mœurs et la vie des animaux.

Que cette puissance, une et identique dans toutes les créatures, soit une volonté, ou qu'elle soit l'Inconscient, il est également certain que nous devons désirer, selon les deux philosophes dont j'exprime la pensée, la délivrance de cet être mystérieux rendu sensible par la matière ; il faut désirer, chercher, demander notre anéantissement. Nous manquons de courage; et cette résolution suprême est trop pénible à notre faiblesse, qui

ne connaît pas ses intérêts les plus légitimes ; mais il viendra un jour où l'humanité accomplira ce que chacun de nous n'ose pas faire. Alors, aidés par des facilités plus rapides de communication, les hommes d'élite qui dominent et gouvernent le monde par l'autorité de l'intelligence, instruits des réalités douloureuses de la vie, convaincus de la nécessité d'abréger le règne trop long de la douleur, voteront, à la majorité des voix, qu'il faut cesser de vouloir et de vivre, et ils rejetteront l'humanité dans le néant. « Une assemblée générale, votant de son plein gré son anéantissement, et achevant ainsi une tragédie moitié ennuyeuse, moitié pénible, tel est le dernier mot de cette doctrine ; pensée sublime et tout à fait digne d'une philosophie, dont le principe est l'Inconscient et le but, le néant, d'une philosophie qui préconise les instincts et ne connaît d'autre bien que le plaisir (1). »

(1) Les *Derniers efforts de la philosophie allemande*, par Georges de Hertling, *privat docent* à l'Université de Bonn. — *Revue générale de Bruxelles*, avril 1875.

La polémique entre Hartmann et ses adversaires n'est pas restée longtemps dans le calme des hautes régions de la philosophie. Ne l'oubliez pas : la philosophie a cessé d'être une science spéculative, elle est devenue une science pratique et militante en Allemagne et en France ; elle est aussi une arme redoutable, au service des hommes de négation qui veulent détruire, anéantir le catholicisme, en feignant de diriger des coups désintéressés contre la métaphysique et la théologie. Strauss a compris cette forme nouvelle de la philosophie ; il a fait descendre la discussion sur son vrai terrain, le terrain brûlant de la guerre au catholicisme (1). Ne croyez pas, néanmoins, qu'il se désintéresse des sciences naturelles et qu'il les sépare de la philosophie. Loin de là. Il prétend que l'univers n'est que la matière en mouvement. Il ne voit pas de barrière infranchissable entre le monde vivant et le monde inorganique, entre l'activité

(1) *L'ancienne et la nouvelle foi*, par Strauss.

des forces physiques et les facultés de l'âme. Elles sont, les unes et les autres, inséparables de la matière. Il n'y a dans ce monde que matière et force ; et si la science nous apprend, avec une précision qui défie la contradiction, que le mouvement se transforme à nos yeux d'une manière sensible, en chaleur, magnétisme, lumière, électricité, le devoir du philosophe est de continuer l'analyse et de reconnaître que le mouvement se transforme aussi en pensées, sentiments, sensations. L'obstacle au triomphe de ces doctrines est dans la religion qu'il faut combattre, au nom de la science, au nom de la raison.

Hartmann, étonné et jaloux, sans doute, du succès rapide, immense, de la thèse soutenue par Strauss, heureux d'entendre ce vieux philosophe déclarer qu'il ne faut former qu'un souhait « c'est que la main forte et ferme du chancelier de l'empire allemand ne soit pas arrêtée dans son œuvre par l'immixtion de mains plus faibles ; » Hartmann s'empare de cette pensée, et la dé-

veloppe avec une violence et une injustice qui ne devraient jamais flétrir les débats élevés de la philosophie : « Nous estimons que les principes fondamentaux du christianisme et de la culture moderne sont dans un conflit irréconciliable, et que ce conflit doit nécessairement finir, soit par une réaction triomphante du christianisme, soit par une victoire complète remportée à son tour par la culture moderne non chrétienne sur le christianisme. Ou bien toute liberté publique succombera sous le violent assaut de l'ultramontanisme, ou bien le christianisme, sinon de nom, au moins de fait, sera anéanti... Depuis que la Prusse a fondé l'empire allemand, depuis qu'elle a reconnu que sa grande tâche historique consistait à reprendre la lutte séculaire contre Rome, nous possédons un point ferme, capable de devenir le centre de cristallisation pour tous les efforts de la civilisation moderne qui combat pour son existence menacée par le christianisme..... C'est le dernier et désespéré combat de l'idée chrétienne, avant qu'elle se retire défi-

nitivement de la tribune de l'histoire (1). »

La direction de la secte philosophique allemande, dont je fais connaître les doctrines, est facile à comprendre : elle veut préparer un éclatant succès au matérialisme le plus grossier : les faits confirment visiblement cette affirmation. Les esprits qui ont cessé de croire à Dieu, à l'âme et à la vie future, à ces réalités qui soutiennent l'ordre moral, échappent, sans effort, à la domination de la raison, et passent avec une facilité qui n'étonne pas les philosophes attentifs aux mouvements de la nature humaine, sous le joug de l'instinct et des passions. Strauss et Hartmann déclarent la guerre à l'ultramontanisme, à la religion, à la métaphysique ; ils arrachent au cœur de l'homme sa foi, son amour et ses espérances ; ils nous condamnent à ne rien voir au-delà et au-dessus de ce monde, où l'homme souffre sans motifs et sans conso-

(1) *La religion de l'avenir,* par Hartmann, p. 31-33, traduit par Maurice Verney.

lation ; ils nous apprennent à nous considérer tels que nous sommes, disent-ils, en voyant en nous l'épanouissement de la vie des végétaux et des singes dont nous sommes séparés par d'insaisissables degrés, conçus par l'imagination égarée de quelques savants. Que faire alors? sinon reconnaître avec les matérialistes que toutes les jouissances sont légitimes, et que la vie animale est utile et permise à l'homme, assailli par des excitations sensuelles qui sont l'invincible et éternelle provocation de la nature aux plaisirs ?

Hœckel, le savant professeur de zoologie à l'Université d'Iéna, est plus logique, lorsqu'après avoir exposé et adopté cette unité substantielle de toutes les créatures, il conclut au matérialisme et à la morale d'Epicure (1). J. Gleisberg est dans ce courant d'idées quand il prétend que la philosophie ne sera qu'un jeu d'enfant, tant que les savants n'auront pas eu la sincérité de recon-

(1) Hœckel. *Histoire de la création.*

naître et d'affirmer que l'homme n'a jamais été séparé par une âme qui n'existe pas, qui ne peut pas exister, des animaux et des végétaux (1). Identifier le principe psychique avec le principe vital, et ne voir dans le principe vital qu'une manifestation particulière et déterminée de l'activité des nerfs, voilà, selon Gleisberg, la vérité scientifique établie et clairement démontrée aujourd'hui par les éclatants progrès de la physiologie. Et nous sommes nécessairement amenés par ces principes et par ces doctrines à rejeter ces notions de devoir, de liberté, de morale, de responsabilité qui rappellent la métaphysique surannée des âges d'ignorance profonde et de naïve superstition. « Il n'existe ni hommes d'une vertu poussée jusqu'à l'héroïsme, ni hommes essentiellement scélérats, mais seulement des êtres mixtes qui, suivant les conditions dans lesquelles ils vivent, agissent d'une manière ou d'une autre. Si nous modifions donc ces conditions,

(1) Gleisberg. *De l'instinct et de la volonté libre.*

nous changeons aussi le résultat et nous sommes aussi en état de diminuer les crimes qui proviennent bien plutôt d'une maladie et d'une erreur, que d'une culpabilité positive. La société, qui poursuit un crime avec tant de dureté et si peu d'indulgence, ferait certainement bien mieux de mettre la main sur sa conscience et de se proposer la question de chercher par quelle circonstance et par quelle faute elle est elle-même la cause du crime commis envers elle (1). »

Ces conclusions matérialistes et fatalistes paraissent légitimes et rigoureuses à Büchner, et il prétend découvrir, dans une étude plus attentive et plus profonde de la philosophie de Schopenhaüer, la justification incontestable de son affirmation. Ne croyez pas que Schopenhaüer soit un idéaliste absolu qui limite le regard de l'âme aux représentations, aux images du monde extérieur, et, qu'entraîné par l'ivresse de la métaphysique, il commette la faute de nier

(1) Büchner. *Volonté et loi naturelle.*

l'existence et la réalité de la matière. Il faut combattre cette erreur ; c'est l'opinion de Büchner, car Schopenhaüer reconnaît, selon lui, que la substance est éternelle, qu'elle ne peut ni augmenter, ni diminuer ; que la matière est absolue, et que « la pensée est une fonction organique du cerveau. » La matière peut bien tomber à terre, dit Schopenhaüer, elle peut aussi penser (1). »

Les deux écoles qui nous semblaient rivales, et qui occupaient des positions extrêmes, l'une dans les régions inaccessibles de l'idéalisme, l'autre dans les basses régions du matérialisme, se sont rapprochées, confondues : la négation de l'immortalité de l'âme est leur principe, l'amélioration matérielle de l'espèce est leur but, et ils proclament que l'homme ne se lèvera pas un jour de sa tombe pour entendre une sentence de miséricorde et de justice, dans un monde inventé par l'imagination exaltée des poètes, ou par la crédulité naïve et superstitieuse

(1) Büchner. *Etude sur Schopenhaüer*, p. 142.

des peuples sans intelligence, et qu'il ne reste de tout l'homme, après sa mort, que l'acide carbonique, l'eau, l'acide humique, l'ammoniaque et les sels qui font pousser sur la tombe les fleurs et les fruits.

IV

Nous entendons l'écho de ces doctrines fatalistes et matérialistes dans les écoles philosophiques contemporaines d'Angleterre, où l'esprit théologique et religieux des siècles passés semble s'éteindre. Il y a sans doute, encore aujourd'hui, des philosophes anglais qui défendent, avec courage et talent, les droits méconnus de la métaphysique et les articles fondamentaux de la morale (1); je me fais un devoir de rendre justice à leurs efforts désintéressés. Mais il faut bien reconnaître aussi que les

(1) Hamilton, Whervell, Mansel, etc.

philosophes contemporains les plus célèbres, trop fiers de la prétention peu raisonnable d'avoir fondé la science expérimentale et psychologique, affectent, à l'égard de la métaphysique et de la théologie, un dédain qui justifie l'envahissement redouté du matérialisme et du déterminisme, en morale et en philosophie.

Nous sommes loin du temps où Locke, ce représentant si hardi et si fin de la thèse sensualiste, après avoir exposé les trois sortes de lois qui gouvernent les actions humaines, écrivait, en parlant de la loi divine et révélée, ces sages paroles : « Je ne pense pas qu'il y ait d'homme assez grossier pour nier que Dieu ait donné une telle règle par laquelle les hommes devraient se conduire... C'est la seule pierre de touche par où l'on peut juger de la rectitude morale (1). » Locke et Bentham, en Angleterre, et Descartes, en France, étaient également jaloux

(1) Locke. *Essai concernant l'entendement humain*, liv. II. — *Des relations morales*.

de défendre, contre les attaques impies de l'incrédulité, les vérités religieuses, qu'ils élevaient au-dessus des agitations et des disputes humaines, dans une région où les négations contradictoires de la fausse raison ne pouvaient pas pénétrer.

Les nouveaux philosophes sont plus indépendants dans leur méthode, et, sous le nom barbare d'école associationiste, ils ont formé un groupe de penseurs qui prétendent s'éclairer toujours et exclusivement de la méthode expérimentale, et faire avancer d'un pas égal les sciences morales et naturelles, la psychologie et la physiologie. Leur principe est que l'objet de la psychologie sera toujours les uniformités de succession, les lois, soit primitives, soit dérivées, d'après lesquelles un état mental succède à un autre, et devient la cause d'un autre état mental (1). « Ce que la loi de gravitation est à l'astronomie, dit Stuart Mill, ce que les propriétés élémentaires des tissus sont à la

(1) Stuart Mill, Aug. Comte. *And positivism.*, p. 53.

physiologie, les lois de l'association des idées le sont à la psychologie. »

Tous les phénomènes qui se succèdent dans notre âme et qui composent la vie humaine, à des titres divers : pensées, sentiments, désirs, actions, s'amènent, se suivent, s'enchaînent, nécessairement, selon une loi aussi rigoureuse dans son application universelle que celle qui préside à la circulation du sang et au mouvement des humeurs. Tout l'homme obéit à la même loi. C'est, en effet, par illusion, dit Herbert Spencer (1), que nous disons qu'un acte est libre parce qu'il est notre œuvre; il découle bien du moi, sans doute, mais le moi est la somme de nos états intérieurs qui sont eux-mêmes le résultat nécessaire de nos états antérieurs.

Mais ce n'est pas principalement dans l'analyse métaphysique des idées, c'est dans les modifications du corps, et plus particulièrement du système nerveux, que les phi-

(1) Spencer. *Princip. of psych.*, 4e part., ch. IX.

losophes de l'association cherchent la confirmation de leur théorie. M. Bain déclare qu'il veut écrire une histoire naturelle des sentiments, basée sur une méthode uniforme de description. Il approuve les principes de psychologie affirmés et défendus par Spencer. Avec lui, il débute par une exposition physiologique du système nerveux, et il se plaît, après avoir décrit le cerveau, le cervelet et la moelle allongée, à nous montrer cette force nerveuse qui va bientôt remplacer l'âme, dans la philosophie renouvelée, agissant à la manière d'un courant qui a son origine dans le soleil : « C'est une doctrine maintenant admise que la force nerveuse est engendrée par l'action de la nourriture fournie au corps, et que, par suite, elle est de la classe des forces qui ont une commune origine, et sont convertibles entre elles, — force, mécanique, chaleur, électricité, magnétisme, décomposition chimique. — La force qui anime l'organisme humain et entretient les courants du cerveau a son origine dans la grande source première de

force vivifiante, le soleil (1). » Et désormais il ne faudra plus entendre les demeurants attardés de la métaphysique et de la théologie qui prétendent fonder la morale et les sciences sociales sur le respect de la justice idéale, absolue. Les hommes ne pourront jamais adopter une définition scientifique et universelle de la justice ; à ce principe suranné de la justice, la philosophie contemporaine oppose et substitue le principe de l'utilité privée et sociale. Le bien, c'est ce qui est utile, et le mal ce qui est nuisible à la société (2).

Il n'y a qu'un pas de cette doctrine de l'utile au matérialisme que nous avons reconnu dans les écoles philosophiques d'Allemagne ; et ce pas est franchi. L'envahissement de la philosophie par les sciences naturelles, qui explique les théories maté-

(1) Bain, *The Senses and the Intellect*, p. 65. Voir la *Psychologie anglaise*, par M. Ribot. L'auteur de ce livre est trop favorable à l'école associationiste ; il plaide une cause, il n'expose pas le débat avec l'impartialité du juge et de l'historien.

(2) J. Stuart Mill. *Utilitarianisme*, ch. V.

rialistes de Büchner et de Moleschott, est très-sensible aussi dans les savants écrits des déterministes anglais. Jamais Virchow et Büchner n'ont exprimé leurs théories de l'universalité de la matière et de la négation de l'âme avec la rigueur qui me frappe dans les paroles que j'emprunte à Huxley. C'est le système de l'équivalence et de la conservation des forces physiques appliqué aux facultés et aux phénomènes que nous attribuons, « par une erreur qu'il est utile de combattre, à une substance immatérielle, à un esprit. » Il était facile à un observateur impartial de prévoir cette conclusion suprême d'une philosophie égarée dans les mystères de la biologie.

« Il y a quelque raison de croire, écrit Huxley, que la conscience est une fonction de la substance nerveuse qui se manifeste lorsque cette substance a atteint un certain degré d'organisation, comme nous savons que cela arrive pour d'autres actions auxquelles préside le système nerveux, les actions réflexes, par exemple. Comme je me

suis aventuré à le dire ailleurs, nos pensées sont l'expression de changements moléculaires qui surviennent dans cette matière vivante, qui est la source de tous nos phénomènes vitaux.

« Dans mon opinion, la conscience et l'action moléculaire peuvent être exprimées l'une par l'autre, absolument comme la chaleur, et les actions mécaniques peuvent être exprimées en fonctions l'une de l'autre. Qu'il soit possible d'exprimer la conscience en kilogrammètres ou non, je ne me hasarderai certainement pas à le dire; mais qu'il y ait une certaine corrélation entre l'action mécanique et la conscience, cela est aussi évident que possible. Supposons que les pôles d'une batterie électrique soient réunis par un fil de platine : une certaine intensité de courant donne naissance, dans l'esprit d'un spectateur, à cet état particulier de la conscience que nous désignons sous le nom de lumière rouge-sombre, — une intensité un peu plus grande à ce que nous appelons rouge-brillant. Si l'intensité s'accroît encore,

la lumière devient blanche; enfin, l'observateur est ébloui, et sa conscience éprouve alors cet état particulier que nous nommons la douleur. Étant donnés, le même fil, le même système nerveux, les diverses quantités d'électricité nécessaires pour produire les divers états de la conscience dont nous venons de parler seront exactement les mêmes aussi souvent que l'expérience sera répétée. De même que la force électrique, les ondulations lumineuses, les vibrations nerveuses produites par l'action de celles-ci sur la rétine sont autant d'expressions des changements moléculaires survenus dans les éléments de la batterie, de même la conscience peut être considérée comme l'expression de changements moléculaires dans la matière nerveuse, qui est l'organe de la conscience. Et puisque cela, comme beaucoup d'autres cas semblables qu'on pourrait citer, prouve qu'un état déterminé de la conscience est, dans le sens le plus étroit du mot, l'expression d'un changement moléculaire également déterminé, il est inutile

d'aller plus loin pour rechercher si un fait aussi facilement établi est ou non contradictoire avec un système particulier de physique moléculaire (1). »

Ce n'est donc plus dans la raison même et dans la sagesse éternelle d'un Dieu que le philosophe, attiré par les graves problèmes qui tourmentent la conscience humaine, cherchera désormais le principe et le fondement de l'ordre moral. Toute science qui a la prétention ridicule de nous parler de l'immortalité personnelle de l'âme et de sa spiritualité, d'un Dieu créateur et législateur du monde, et d'une vie future où la justice éternelle, oubliée et insultée, pendant la vie, soulagera la conscience du juste des scandales de prospérité dont il a été le témoin et la victime résignée, ne mérite pas l'attention des esprits sérieux; car elle n'est, en réalité, que la négation de la science et l'expression mystique ou légendaire des as-

(1) Huxley. *Les critiques de Darwin*, en Angleterre. — Voir aussi *Physiologie et psychologie*, par Thomas Laycock, professeur à l'université d'Edimbourg.

pirations respectables, mais erronées, du cœur humain.

Le plaisir et l'utilité sociale seront désormais la règle invariable qui nous permettra de distinguer le bien du mal. Lorsque la Grèce, entraînée par les sophistes, perdit le souvenir des sublimes enseignements de Socrate et de Platon, elle cessa, elle aussi, de chercher en Dieu, dans sa sagesse et dans sa raison, le fondement de l'ordre moral. De l'école de Socrate, oubliée et méconnue, sortirent les deux sectes, dont l'une avait pour principe : il faut jouir, et l'autre : il ne faut pas souffrir; et les deux sectes, qui fermaient à l'homme l'horizon de la vie éternelle, préparaient l'avénement de l'école d'Epicure et le triomphe du matérialisme et du sensualisme en philosophie et dans les mœurs.

Je ne dis pas que les nouveaux matérialistes de l'école anglaise contemporaine, égarés par un empirisme à outrance, aient le triste mérite de l'originalité dans leur philosophie. Non. Avant de se perdre dans

l'idéalisme et le nullisme, Hobbes avait été matérialiste et il avait enseigné que le bien-être est la fin dernière de l'homme. Avant Stuart Mill, Bentham, qui était légiste et très-peu philosophe, avait écrit que la loi de l'intérêt social est la loi suprême et la raison de la distinction du bien et du mal, et confondant ainsi la morale et la politique, il avait préparé le terrain où les nouveaux déterministes se sont placés pour démontrer que la fin dernière de l'homme est de travailler au bien de la société.

Stuart Mill n'a donc pas le mérite de l'invention. Il essaie, il est vrai, de rajeunir sa thèse et de combattre avec adresse les métaphysiciens qui croient à une justice immuable, et il assure que nous sommes dans l'impossibilité de répondre aux trois questions essentielles, gravées, selon les philosophes spiritualistes, dans notre cœur ou dans notre conscience : où est la justice dans le châtiment du coupable, dans l'évaluation du salaire et dans la répartition de l'impôt? Et continuant cette argumentation

superficielle, où il confond des questions secondaires et des problèmes fondamentaux, il répète sans cesse que l'utilité sociale est la seule règle infaillible qui réponde à nos difficultés.

Mais Bentham avait pris ces questions de plus haut et les avait traitées avec plus d'originalité, d'étendue et de compétence. Le caractère particulier de l'école contemporaine anglaise, à laquelle appartient Stuart Mill, c'est l'abus de la méthode expérimentale, et la tendance trop sensible à considérer la morale et la philosophie comme un chapitre de la politique et de la physiologie.

Si, maintenant, nous jetons un regard d'ensemble sur les écoles philosophiques dont nous venons d'exposer les données fondamentales, il nous sera facile de reconnaître qu'elles présentent deux caractères communs.

C'est d'abord l'esprit de réaction violente et injuste contre la métaphysique et la théologie. Les philosophes contemporains ont jugé trop timides leurs ancêtres, qui diri-

geaient, il est vrai, des coups hardis et persévérants contre les religions révélées, mais qui respectaient encore l'idée de l'âme et l'idée de Dieu. Ils parlent, avec un dédain qui étonne et afflige, de la métaphysique de Malebranche et de Fénelon; ils continuent avec plus de violence et moins de talent l'œuvre de négation et de destruction commencée par leurs pères, et leur dessein, après avoir écarté toute intervention de la philosophie et de la théologie dans les sciences humaines, après avoir détruit la foi du genre humain à Dieu, à l'âme, à l'immortalité personnelle, est de trouver dans la politique et dans la force matérielle les garanties de tranquillité morale indispensables aux peuples qui veulent vivre et se conserver sans souffrir.

Le second caractère qu'il est encore facile de reconnaître dans les écoles contemporaines, c'est la tendance à considérer l'homme dans son corps, sans s'occuper de son âme, et à expliquer sa naissance, son développement, sa disparition, selon les lois de la

physiologie (1). Les nouveaux philosophes ne veulent plus étudier les rapports de l'âme et du corps, vaste et important problème, agité, à tous les moments de notre histoire, aux clartés des sciences naturelles et de la philosophie; ce point de vue ne leur suffit pas. Leur prétention va plus loin. Ils veulent écrire, — ils l'ont dit, — l'histoire naturelle des sentiments, des pensées, des volontés, des désirs de l'homme, et, par une synthèse où les éléments les plus contradictoires viennent se mêler, ils ne veulent voir dans cette nature, où nous distinguons des individus, des genres, des espèces, des règnes, séparés par d'infranchissables barrières et soumis à des lois différentes, qu'une seule chose : la matière, la force et de perpétuelles transformations.

Cette philosophie athée et matérialiste, qui engendre aujourd'hui les systèmes de morale que je vais étudier, manque d'air et

(1) Voir notre ouvrage : *La Vie dans l'esprit et dans la matière*, 2e édition.

de hauteur. Elle laisse l'âme affligée et fatiguée, impuissante à expliquer la contradiction douloureuse qui règne entre la réalité éphémère qu'on lui promet et les impérissables espérances qui font le tourment de sa vie; entre le désir sans cesse inquiet et ardent de franchir les limites trop étroites de ce monde, au-delà duquel elle entrevoit et pressent une existence nouvelle et plus heureuse, et cette loi qu'on prétend lui imposer, au nom de la science, d'arrêter ses désirs et ses élans aux frontières de ce monde au-delà duquel s'étend l'abîme infini du néant. La philosophie morale est descendue bien bas, avec les matérialistes et les athées. Pour la relever et la maintenir à ces sommets où elle s'était établie avec Malebranche et Fénelon, lumineuse pour la raison et pleine d'espérances pour l'âme, inquiète de l'infini, il ne faut pas nous inviter à entrer dans la voie étroite et basse ouverte par Aristote et suivie plus tard, dans les temps modernes, par les disciples de Locke et de Condillac. Sachons profiter du spectacle si

grave et si plein d'enseignements que nous avons sous les yeux; sachons comprendre, enfin, que le péril le plus redoutable aujourd'hui pour la raison humaine est dans l'oubli de cette vérité fondamentale, que la plus profonde union ne cesse jamais de régner entre l'intelligence humaine et Dieu.

CHAPITRE PREMIER

Morale et intérêt de l'Etat.

I

J'emprunte à M. Littré le programme de l'école qui prétend trouver dans l'utilité sociale et dans l'amour de l'humanité le fondement de la distinction du bien et du mal, du droit et du devoir. « Tout le travail de la science a eu pour résultat, écrit M. Littré, de démontrer que nulle part il n'y a place pour l'intervention des dieux d'aucune théologie. A la vérité, les histoires racontent un grand nombre de faits merveilleux où la puissance divine prend un corps, agit directement et se manifeste. Mais la critique historique a frappé d'un doute

général toutes ces relations, en montrant que les unes n'avaient aucune authenticité, et que celles qui étaient authentiques ne devaient leur caractère surnaturel qu'aux croyances des hommes d'alors. De la sorte, le miracle s'est trouvé en déchéance complète; impossible à montrer dans le présent, impossible à démontrer dans le passé, il n'a plus empêché de voir le monde tel qu'il est, c'est-à-dire une trame impénétrable de causes et d'effets, à laquelle l'esprit ne peut concevoir ni commencement ni fin. Or, qui ne comprend que le miracle est la seule preuve positive de l'existence des êtres surnaturels, et que les preuves dites métaphysiques ne peuvent, à cet égard, valoir le moindre témoignage? C'est de la sorte que la racine des croyances théologiques s'est desséchée et se dessèche de plus en plus dans la conscience moderne (1). »

Voilà bien la négation franche et absolue du Dieu théologique affirmé par la révélation et reconnu par la foi, et du Dieu philosophique enseigné et démontré au nom de la raison par des preuves expérimentales et métaphysiques. Dieu est écarté de la science et de la morale. Il en sera de même de l'idée d'immortalité ou de la perpétuité des individus après la mort : « Cette opinion, quels que

(1) *Conservation, révolution et positivisme,* par Littré, p. 123.

ces fantômes, d'écraser ces préjugés, et de travailler avec énergie, foi et persévérance à l'établissement d'un ordre nouveau.

Or, c'est par la métaphysique et la théologie que les préjugés religieux se sont enracinés dans l'esprit humain, qu'ils règnent encore, et qu'ils perpétuent l'erreur, la misère et les désordres sociaux. La métaphysique et la théologie, tantôt alliées, tantôt sœurs rivales, sont les deux ennemies que la philosophie positive doit repousser. « Rattachant chaque ordre de faits à un ordre de propriétés naturelles, écrit M. Littré, la philosophie positive met hors de cause les théologies, qui, sous la forme de fétichisme, de polythéisme et de monothéisme, supposent une action surnaturelle, et les métaphysiques, qui vont chercher, par-delà les phénomènes, leur point d'appui dans les hypothèses. L'esprit positif a successivement fermé toutes les issues à l'esprit théologique et métaphysique, en dévoilant successivement la condition d'existence de tous les phénomènes accessibles et l'impossibilité de rien atteindre au-delà (1). »

La morale philosophique et la morale chrétienne dérivent de cette métaphysique et de cette théologie. Cette morale s'éteint, elle va disparaître, elle doit disparaître avec les notions de Dieu et d'im-

(1) Littré. *Op. cit.*, p. 61.

mortalité qui en étaient les fondements ébranlés : « Aujourd'hui, dit encore M. Littré, après l'élaboration scientifique et sociale qui a caractérisé l'époque moderne, la morale est devenue tout à fait insuffisante : insuffisante comme simple conservation du point obtenu ; insuffisante surtout comme développement ultérieur. Pour le premier chef, la morale du moyen âge, étant adhérente à des croyances thélogiques, souffre de la décadence progressive de ces croyances ; on a beau les inculquer aux enfants, il arrive un moment où, respirant l'atmosphère moderne, la plupart deviennent, comme on le voit partout aujourd'hui en Europe, indifférents ou hostiles... Les règles morales les plus précieuses sont souvent compromises par le ruineux appui que l'ancienne doctrine leur donne (1). »

L'amour et le culte de l'humanité, voilà, selon M. Littré, la religion nouvelle, la morale que la philosophie positive apporte au monde. M. Littré en parle avec un lyrisme qui étonne et un accent qui fait croire à une invincible espérance : « La nouvelle base religieuse pour la société de l'avenir, c'est l'humanité, seule providence qui travaille pour nous et qui allége le poids des fatalités naturelles... Elle s'avance à travers les siècles, existence

(1) Littré. *Op. cit.*, p. 103.

idéale et réelle à la fois, longtemps ignorée, puis pressentie; enfin, se dégageant splendide de ses nuages en notre temps, elle s'avance à travers les siècles, fécondant la surface de la terre..., épurant la morale, qui, entravée par la préoccupation égoïste du salut individuel, sort enfin de la personnalité et s'épand dans la consécration de chacun au service de tous (1). »

II

Le disciple ardent d'Auguste Comte, M. Littré, poursuit le développement et l'application sociale des grands principes positifs et des lois sociales découvertes par son maître vénéré. Il nous faut une morale sociale nouvelle qui complétera la morale privée. En voici les éléments, selon M. Littré : Suppression du budget des cultes, qui entretient la théologie, et du budget universitaire, qui soutient la métaphysique et la fausse philosophie; pleine liberté d'exposition et de discussion dans la presse; prépondérance continue et très-forte d'un pouvoir central qui nous délivrera de la plaie des orateurs

(1) Littré. *Op. cit.*, p. 328.

et de l'utopie bourgeoise d'un gouvernement constitutionnel; stricte limitation du pouvoir local à l'examen du budget; exclusion définitive et absolue des riches et des lettrés dans le gouvernement du pays; administration et gouvernement du pays par les prolétaires, qui se chargeront de l'éducation positive de la jeunesse; établissement du socialisme, qui doit assurer la domination du peuple ou le triomphe définitif de la démocratie. Voilà le programme politique de l'école positiviste et les grandes lignes de la morale sociale qu'ils ont la prétention de fonder pour compléter l'œuvre de rénovation commencée en 1789.

Je ne veux pas étudier le programme politique et social de l'école positiviste : il nous suffit d'examiner et de réfuter sa morale privée, en restant sur le terrain de la philosophie. Cette morale privée comprend deux parties, l'une négative et l'autre positive : la première est la négation de Dieu, de l'âme et de la vie future; la seconde est l'exposition des nouveaux principes de la morale de l'avenir. On réfute l'athéisme, en théodicée, et le matérialisme, en psychologie. Nous écartons du débat la partie négative, nous voulons discuter la nouvelle morale et les principes nouveaux qui en sont le fondement.

On retrouve perpétuellement le même défaut capital dans la logique et la morale de l'école positi-

viste : c'est l'absence absolue de principe certain, de notions déterminées. En logique, les positivistes de l'école française, MM. Taine, Littré, Renan, et les positivistes de l'école anglaise, St. Mill, H. Spencer et Bain, fondent leur système sur la même erreur; celle-ci : la suppression de la raison comme faculté de connaître, la négation des lois, des idées et des principes *a priori*, qui constituent la régle éternelle de la pensée, et qui déterminent l'ordre et la clarté de ses évolutions. L'expérience, l'observation, l'induction, voilà leurs moyens exclusifs de connaître; les faits ajoutés aux faits, soit en vertu d'une loi nécessaire, aveugle et fatale de la nature, soit par notre esprit, voilà l'objet exclusif de la philosophie. De cette étrange et radicalement fausse conception de la science dérivent nécessairement la confusion des idées et la ruine d'une philosophie sans grandeur et sans solidité.

Eh! bien, nous retrouvons le même signe d'erreur dans la morale postiviste : la confusion. Les philosophes de cette école ne creusent pas les notions : ils refusent, par impuissance ou par dédain, d'approfondir les idées, et ils essaient, par un effort stérile et mesquin, d'organiser la science en étouffant la raison.

La philosophie morale apprend à connaître une loi, une règle des actions humaines, une faculté qui nous permet d'agir selon cette loi, des motifs

et des mobiles d'action, des motifs qui éclairent ma raison, des mobiles qui sollicitent ma volonté, et enfin une sanction étroitement et invinciblement liée à mes actions. Voilà les éléments nécessaires à la philosophie morale.

En effet, la morale n'est pas une science spéculative et abstraite comme la géométrie; elle est une science pratique et vivante qui s'adresse à l'homme tout entier, à toutes les manifestations de son activité, pour les diriger vers un but supérieur. La loi morale est un impératif catégorique, un commandement fait à ma volonté : elle implique un législateur et une autorité; elle implique aussi la liberté humaine, car on ne fait pas un commandement aux forces fatales, physiques, chimiques et mécaniques; elles se développent constamment et fatalement selon leur loi; le commandement s'adresse à un être intelligent, à un être libre, qui, par le fait même de son pouvoir de transgresser la loi, sera rappelé par une force morale au respect de la loi. Il faut aussi que l'esprit soit éclairé par des motifs et que la volonté soit sollicitée par des mobiles, par des attraits. C'est un fait et une loi psychologiques faciles à vérifier. Il faut connaître pour vouloir, il faut être attiré ou repoussé pour agir. La sanction est le complément de la loi. Je ne veux pas savoir encore si cette sanction est la récompense ou le châtiment chrétien; je m'arrête au fait. Sans une sanc-

tion, la loi accuse l'inintelligence du législateur et livre le commandement aux révoltes et aux résistances impunies des passions.

Toutes ces vérités s'éclairent, s'enchaînent avec harmonie et logique dans la morale spiritualiste. Le législateur, c'est Dieu; le commandement, c'est la loi de Dieu éclairant la raison; la faculté morale, c'est la liberté humaine; la sanction, c'est la vie future et éternelle. Encore un coup, ce plan est clair, logique et conforme aux légitimes exigences de la conscience et de la raison.

Observez, maintenant, sans préjugés et sans impatience, la morale nouvelle de l'école positiviste; étudiez-la sur les points principaux que nous venons de marquer.

Quel est le législateur? Une loi sans législateur n'est pas une loi. Les positivistes ne reconnaissant pas l'existence d'un être supérieur à l'homme, l'existence d'un Dieu, sont condamnés à ne pas reconnaître de législateur. Ce législateur appartiendrait à la catégorie des êtres théologiques et métaphysiques dont la science ne peut plus et ne veut plus s'occuper. Voici donc une loi : il faut aimer et servir l'humanité, c'est le fondement de la morale nouvelle, de la morale de l'avenir. M. Littré n'hésite pas à faire un rapprochement peu sérieux entre l'avénement de cette morale au dix-neuvième siècle et l'avénement de la morale chré-

tienne au premier siècle de notre histoire. Or, quel est le fondement de cette loi morale qui nous commande de servir l'humanité?

M. Littré nous dira : c'est la raison. Il nous ramène ainsi, par cette affirmation, à la morale des stoïciens, à la doctrine de Zénon. Je veux bien croire que tout homme doit obéir à sa raison, et que la raison nous commande de servir et d'aimer l'humanité, de préférer aux impulsions égoïstes les impulsions désintéressées. Je crois à la justice et à la vérité de ce précepte, parce qu'il apparaît dans ma raison comme un écho de la parole et de la volonté de Dieu, qui le protége et le couvre de son autorité. Mais si vous écartez Dieu, il reste la raison, et je veux savoir pourquoi je dois obéir à ma raison, et d'où lui vient l'incomparable dignité qui l'érige en législature des actes humains. Les positivistes ne peuvent pas répondre à ce doute et justifier leur principe fondamental.

D'ailleurs, la loi morale n'est pas particulière à tel ou tel homme, elle s'impose à tous les hommes, en tous les temps. Or, chaque homme a sa raison, et la raison, comme toutes les facultés humaines, peut s'oblitérer et se pervertir, et l'oracle, rendu par la raison aveuglée ou simplement obscurcie par les préjugés, les intérêts, les passions, varie avec les individus. C'est donc en dehors et au-dessus de la raison personnelle que le philosophe doit cher-

cher le fondement de la loi morale et du grand précepte de l'amour de l'humanité. C'est au-dessus de l'homme et au-dessus de tous les hommes qu'il faut chercher le législateur dont la loi s'impose à chaque homme et à tous les hommes. On n'est pas lié envers soi-même, on n'est lié qu'envers un supérieur; et si on se lie avec soi-même ou envers un égal, c'est au nom d'un principe supérieur qui a son fondement dans la raison et la volonté de Celui qui est au-dessus de nous et de toute créature, c'est-à-dire en Dieu.

Nous sommes, d'ailleurs, ramenés sans cesse à cette alternative : la raison humaine fait-elle ou découvre-t-elle simplement la Loi? Si elle fait la loi, elle peut la défaire, et la loi, dépouillée de tout caractère de stabilité et d'autorité, cesse d'être une loi, elle n'est qu'un acte transitoire et personnel de la volonté. Si la raison découvre et reconnaît la loi, nous voulons savoir d'où cette loi émane, de quelle intelligence elle rayonne en nous, et pressés par la logique, entraînés de déductions en déductions, il nous faut remonter à un premier législateur, qui conçoit et promulgue la loi.

Ne concluez pas de ces arguments que la loi morale dérive de la volonté libre ou nécessaire de Dieu. Non, certes : et nous ne cherchons pas encore l'origine métaphysique et primordiale de la loi, de cette loi morale universelle avec laquelle la

volonté divine est en conformité permanente et absolue; mais nous reconnaissons, éclairés par l'analyse psychologique et par la raison, que la loi en nous est un commandement, un impératif; que ce commandement implique une intelligence qui le conçoit; que cet impératif implique une volonté qui le promulgue en nous et l'impose à notre volonté; nous affirmons, en un mot, que la loi morale est une preuve incontestable de l'existence d'une personne, d'un Dieu, et qu'en niant Dieu, l'école positiviste rend inintelligible la notion de loi.

Au fond de cette erreur positiviste, il y a l'ignorance ou l'oubli de la nature de la raison. Le positiviste estime qu'il exalte la raison; en fait, il l'abaisse et la réduit à la stérilité. Ce qui fait la grandeur de la raison, c'est la lumière qui l'éclaire, c'est son alliance, ou mieux, sa permanente et nécessaire union avec le Verbe qui est le vrai, le beau, le bien. Séparez la raison humaine du Verbe divin, vous effacez la règle du vrai, du beau, du bien, aux clartés de laquelle la raison connaît, juge et estime le vrai, le beau et le bien relatifs. Que le Verbe de Dieu éclaire l'âme ou par ses Idées, ou par des reflets de ces Idées, c'est lui, c'est toujours lui qui est la lumière et l'honneur de la raison. Or, le positiviste sépare l'âme humaine et Dieu; par ce divorce fatal à la science, il diminue

la raison; il l'abaisse encore lorsqu'il prétend que les esprits n'ont pas plus de réalité que Dieu lui-même, et que le jugement n'est qu'une fonction du cerveau, comme la gravitation est une propriété des corps.

Ainsi, les positivistes prétendent élever l'homme, purifier la morale, affranchir la volonté, exalter la raison, et leur morale repose sur deux négations qui abaissent la raison et dégradent l'homme : la négation de Dieu et de la lumière, l'esprit humain.

Toute la morale positiviste est dans cette formule : aimer et servir l'Humanité. Que faut-il entendre par l'Humanité? M. Littré multiplie les épithètes pour désigner l'idole nouvelle des peuples de l'avenir. Elle est un idéal infini, une immense existence, l'esprit de notre globe, la providence des générations. Ces grands mots et ces épithètes bruyantes n'ajoutent rien à l'idée et ne sont pas un soulagement pour l'esprit attentif à chercher la clarté. Nous n'exagérons pas. Voici les paroles de M. Littré : « Combien n'est-il pas salutaire de se sentir en pleine communication avec l'immense existence qui nous protége, avec l'idéal infini qui nous absorbe, avec cette humanité, enfin, qui est l'esprit de notre globe et la providence des générations successives (1). »

(1) Littré. *Op. cit.*, p. 285.

Sommes-nous ramenés par la nouvelle école au panthéïsme humanitaire? et verrait-on l'âme de Dieu sous les manifestations de la vie, en ce monde? Je ne veux pas le croire. Les positivistes, ennemis déclarés de la métaphysique, ne voient Dieu ni en lui-même, ni dans les phénomènes de ce monde. Il faudra donc reconnaître, avec la langue française et avec le sens commun, que l'humanité est la famille humaine, l'ensemble des hommes qui existent ou qui ont existé, et que notre devoir est d'aimer et de servir tous les hommes. Il suffit de traduire en langue intelligible ces quelques formules un peu trop solennelles pour voir clairement qu'elles n'apprennent rien, et qu'elles expriment de très-vieilles idées. Il y a longtemps que le christianisme apprend aux hommes l'amour et le service du prochain; il y a longtemps que le christianisme, élevant et développant la raison, nous a appris qu'il n'y avait plus de distinction de races, de classes, de patrie pour la charité, le sacrifice et le dévouement. L'universalité dans l'amour, le respect, le service du prochain n'est pas une découverte de la philosophie positiviste; à la manière dont M. Littré proclame ce principe nouveau de la morale de l'avenir, on reconnaît bien que l'Evangile n'est pas encore assez médité parmi nous.

Mais après avoir donné à l'humanité son vrai

sens, je défie un philosophe sérieux de comprendre et d'expliquer comment l'ensemble des hommes est un *idéal infini qui nous absorbe*, *l'esprit de notre globe*, et *l'immense existence* qui nous protége. Je ne vois pas d'idées sous ces mots.

D'ailleurs, ce précepte de l'amour de l'humanité est trop vague et n'exprime pas tous nos devoirs. Nous avons des devoirs envers Dieu, envers nous-même et envers le prochain. Les positivistes suppriment nos devoirs envers Dieu, parce qu'ils ne croient pas en Dieu. Leur négation n'est ni prouvée, ni fondée. Ils nous disent que notre Dieu étant parfait, ne manque de rien, et que nos services lui sont superflus. Ce raisonnement n'est ni spirituel, ni sérieux. Si nous avons des devoirs d'amour, de respect et d'obéissance envers Dieu, ce n'est pas, sans doute, pour ajouter quelque chose aux perfections de Dieu : le besoin n'est pas le fondement du devoir. Mais, l'infinie perfection de Dieu et son autorité sur nous suffisent à l'esprit humain pour concevoir la nécessité d'un devoir envers Dieu, devoir d'admiration, de reconnaissance et de soumission. Nous avons des devoirs envers nous-même : devoir de conserver et de développer la vie intellectuelle par la recherche du vrai; la vie morale, par la poursuite du bien; la vie esthétique, par l'amour du beau; la vie matérielle ou la vie du corps, par les moyens qui conservent

la santé. Et ces devoirs nous obligent à repousser l'ignorance qui est l'ennemie de l'esprit, le mal qui est l'ennemi de la volonté, le laid opposé à l'imagination, et le suicide ou la mort volontaire; en un mot, nous devons conserver, accroître et respecter en nous la vie. Or, ces devoirs envers nous-mêmes — nous ne parlons pas des devoirs religieux — sont exclus de la formule qui est le sommaire de la morale positiviste : aime et sers l'humanité.

D'ailleurs, cette formule, trop générale et trop restreinte, à un autre point de vue, me laisse ignorer les vrais besoins de l'humanité que je dois servir, la valeur et les droits de ces besoins humanitaires, l'ordre et la hiérarchie qui les distinguent et qui doivent régler mon estime et mon affection. Il me faut des principes, des lois, pour expliquer ces choses, et je ne vois qu'une formule vague et sans profondeur. Ma conscience élève, elle aussi, des objections contre cette morale; car je vois bien que la loi naturelle est indépendante de l'humanité. Je serais seul, je ne connaîtrais pas l'humanité, je me sentirais lié, cependant, par des devoirs, et je verrais rayonner dans ma conscience cette loi morale qui est un éclat du Verbe divin. Je saurais distinguer encore le bien et le mal, le vrai et le faux; je connaîtrais certains principes généraux de conduite et de moralité; je qualifierais mes actions de bonnes

et de mauvaises, selon qu'elles seraient ou conformes ou opposées à la règle immuable qui éclaire la conscience humaine. Le fondement de la morale est donc indépendant de l'humanité, il est même indépendant de moi, de ma propre existence. Le fondement de la morale est immuable et éternel comme le fondement de la science, et de la distinction du vrai et du faux. Que l'homme existe ou qu'il reste dans le néant, il sera éternellement vrai qu'il faut faire le bien et éviter le mal, et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits.

Remarquez encore cette nouvelle et inexplicable contradiction des positivistes contemporains. Ils reconnaissent et enseignent l'existence d'une loi morale, d'un précepte de servir et d'aimer l'humanité, d'un devoir de discerner les impulsions personnelles des impulsions impersonnelles, et de suivre celles qui nous portent vers autrui. Ils ont même inventé un mot barbare pour exprimer ce devoir; ils ont parlé des impulsions *altruistes* qui doivent nous dominer. C'est fort bien. Mais la loi morale implique la liberté humaine. En effet, si je ne suis pas libre de suivre ou de repousser les impulsions impersonnelles, d'obéir ou de résister à la loi, je cesse d'être responsable de mes actions; il n'existe pour moi ni devoir, ni loi. Vous ne commandez pas à un sourd d'entendre, à un aveugle de voir, à un paralytique de marcher. La liberté prouve la loi mo-

rale, et la loi morale prouve la liberté. Si je ne suis pas libre, les actions humaines ne sont pas des actions bonnes ou mauvaises, mais des mouvements; la loi n'est plus une loi morale, mais une cause nécessaire qui doit produire nécessairement son effet. Et pour modifier le mouvement humain dans un sens conforme aux intérêts de l'humanité, il ne faut plus s'adresser à l'intelligence et corriger la liberté, il faut modifier la loi, la cause indissolublement unie à son effet.

Or, les positivistes enseignent que les lois qui gouvernent les sociétés et les lois qui gouvernent les individus sont marquées du caractère de la nécessité; que la volonté est un phénomène actif de l'encéphale, que nous avançons irrésistiblement dans une voie tracée; que les forces qui gouvernent l'homme sont semblables aux forces qui gouvernent la nature; que toutes nos actions résultent de l'activité prépondérante d'une fonction cérébrale; qu'il n'y a qu'une substance en nous, la matière soumise aux lois générales de la matière (1). Voilà bien la négation formelle et absolue de la spiritualité de l'âme et de la liberté humaine.

Quoi! ma volonté est soumise à la loi comme les corps à la gravitation : j'avance irrésistiblement dans une voie tracée, je suis fatalement entraîné par une

(1) Littré, A. Comte, Taine et Renan.

fonction prépondérante de l'encéphale, et vous m'imposez le devoir de démêler les impulsions personnelles des impulsions impersonnelles, de résister aux impulsions égoïstes, de servir l'humanité! Mais la loi qui me gouverne est identique aux lois qui gouvernent les corps. Que diriez-vous d'un astronome qui ordonnerait aux globes célestes de ne pas se mouvoir selon les lois mécaniques constatées par Képler? Que diriez-vous au physicien qui ordonnerait aux molécules inorganiques du cristal de ne pas se grouper selon les lois de la géométrie? Que diriez-vous d'un physiologiste qui ordonnerait aux globules du sang veineux de ne pas se transformer en sang artériel au contact de l'oxygène et d'obéir à d'autres lois? Vous ne pourriez vous défendre de sourire et de douter, non-seulement de la science et de la logique, mais de la raison de cet astronome, de ce physiologiste, de ce physicien.

Or, vous identifiez les lois morales et les lois mécaniques, physiques, chimiques; vous identifiez les effets produits par la loi morale et les effets produits par ces lois de la physique et de la chimie; puis, vous nous défendez sérieusement, au nom de la morale et des sentiments désintéressés, de produire des effets opposés à la loi morale, à la manière de l'astronome qui défendrait aux globes célestes de se diriger selon d'autres lois que les lois de Képler et Newton!

Sans doute, c'est un devoir impérieux et universel de travailler au progrès et au bien de l'humanité; sans doute, nous pouvons favoriser les actions utiles au bien public; mais ce résultat, qui est un effet indirect et nécessaire de toute bonne action, de toute action morale, ce résultat n'est ni un principe, ni la fin suprême de l'homme, ni la règle universelle de nos actions. Pressons encore le nouveau dogme de la morale utilitaire, et nous en verrons mieux la stérilité.

Une action est-elle bonne ou mauvaise, selon qu'elle est ou utile ou nuisible à la société? L'utilité publique est-elle un critérium de l'ordre moral? Répondre à ces questions, c'est juger définitivement de la valeur de la morale utilitaire.

Le bien et le mal existent antérieurement à toute organisation sociale. Voilà un homme seul, en dehors de toute société; cet homme est lié, nous l'avons déjà dit, par des devoirs; ses actions sont bonnes ou mauvaises. Il est lié par des devoirs envers lui-même et par des devoirs envers Dieu. Ses actions sont bonnes ou mauvaises, selon qu'il respecte ou qu'il transgresse la loi, qui est l'expression de ses devoirs envers lui-même et envers Dieu. Quelle série de devoirs particuliers découlent, en effet, de ces deux notions si simples et si fécondes : l'homme et Dieu! Ce n'est pas le citoyen, c'est l'homme que nous étudions, l'homme en dehors de

toute civilisation et de toute organisation sociale' et nous retrouvons déjà les grandes notions de loi, de devoir, de droit!

Et si ces notions ont un sens, lorsque nous parlons de l'homme, isolé, ou par hypothèse, seul, en présence de la nature, qui n'a pas de droits, et de Dieu, qui est l'origine de tous les droits, c'est que l'ordre moral existe antérieurement à l'ordre social, c'est que l'utilité publique n'est pas et ne peut pas être la règle des actions humaines, le fondement de la distinction du bien et du mal.

Quoi! vous jugez la moralité d'une action par ses résultats! c'est la consécration de cette maxime perverse : la fin justifie les moyens. Un homme poussé par l'ambition, la haine ou par une passion mauvaise fait un acte utile à l'Etat; il emploie des moyens iniques pour arriver à sa fin : son acte est bon, méritoire et moral. Un homme inspiré par la générosité, le dévouement, le sacrifice, veut être utile à l'humanité; il emploie à cette œuvre des moyens honnêtes; il échoue et fait tort à la chose publique : voilà un homme coupable, et son acte est mauvais; il a nui aux intérêts généraux de la société. Telle est la traduction simple et claire de la morale utilitaire, de cette morale qui mesure la valeur d'une action à ses résultats, qui n'estime pas l'intention ou le motif de nos actes libres. C'est une doctrine qui justifie les tentatives les plus odieuses

de la tyrannie, qu'elle s'impose au nom du peuple ou au nom d'un souverain.

Et qu'entendez-vous par l'utilité publique? C'est la jouissance matérielle, répond l'Epicurien; c'est le détachement et l'orgueil, selon les stoïciens; c'est la possession de la vérité, répondent les philosophes; c'est la religion, selon certains théologiens; c'est l'accroissement du bien-être et de la richesse publique, nous disent certains positivistes contemporains; et, si nous écoutons les socialistes, l'utilité publique, c'est l'égale répartition entre tous du salaire et du travail. Qui a raison? Qui a tort? Qui nous fera connaître ce qui est d'utilité publique et ce qui ne l'est pas? Où est la règle invariable pour ce discernement? Est-il possible que l'utilité publique soit la règle du bien et du mal, et que depuis l'origine du monde l'homme ait ignoré ce fait capital? Est-il possible qu'il ignore, encore aujourd'hui, la nature de ce qui constitue le bien public, que sa raison et sa conscience se taisent sur un doute aussi terrible, et que nous n'ayons pour discerner le bien du mal que les réponses contradictoires de nos passions?

C'est bien, en effet, au témoignage des passions qu'il faudra recourir pour reconnaître le bien et le mal. Au nom de l'intérêt social, poussé par ses passions, le malheureux se tuera pour n'être pas à charge à la société; un banquier volera son pro-

chain pour faire honneur au crédit public; un misérable tuera son ennemi qu'il estime nuisible au pays, il provoquera une persécution contre ceux dont la foi politique ou religieuse, contraire à ses convictions, est un péril pour la paix publique : la conscience de chaque homme, même troublée par les passions, devient le tribunal suprême dont les arrêts sont irrévocables, et c'est au nom de l'utilité publique que Néron fera brûler Rome et jettera les chrétiens aux lions.

Ce qui est vrai, c'est qu'il règne une providentielle harmonie entre les intérêts des sociétés et le respect de l'ordre moral. Les lois morales et les lois sociales s'accordent et ne se heurtent pas. Dieu est la source de l'ordre social et de l'ordre moral; la conservation sociale n'est pas indépendante du respect de la loi morale. C'est ce qui est exprimé dans cette admirable et féconde parole évangélique : Cherchez le royaume de Dieu, et le reste vous sera donné par surcroît. Donnez-nous un peuple chaste, tempérant, laborieux, soumis à Dieu, en ses pensées, en ses actions, et vous verrez ce peuple prospère marquer une époque importante dans l'histoire des civilisations. Mais si ce peuple est florissant, ce n'est pas parce qu'il a cru que le respect et l'amour de la chose publique étaient tout le devoir de l'homme, c'est parce qu'il a obéi à sa conscience, respecté Dieu et pratiqué la morale éternelle, qui est le fondement de l'ordre social!

Cette vérité historique a été constatée et expliquée, avec une science très-précise, par les économistes chrétiens. Je ne parlerai pas d'un travail considérable d'un professeur de l'Université de Louvain, qui justifie hautement notre affirmation; mais on nous permettra de rappeler cette conclusion du plus indépendant et du plus compétent des économistes contemporains (1) : « L'étude méthodique des sociétés européennes m'a appris que le bien-être matériel et moral, et en général les conditions essentielles à la prospérité, y sont en rapport exact avec l'énergie et la pureté des convictions religieuses. Je ne crains pas d'affirmer que tout observateur qui recommencera cette étude avec un esprit dégagé de toute idée préconçue sur les hommes et sur les choses sera nécessairement conduit à la même conclusion. »

III

Après avoir essayé de justifier leur nouveau système de morale, les positivistes prennent l'offensive : ils nous accusent d'enseigner une doctrine égoïste et relâchée. L'idée chrétienne et philoso-

(1) Le Play. *La Réforme sociale*, 4e édit., t. I, p. 98.

phique d'un bonheur quelconque, après la mort, les irrite, et toute action dictée par cette espérance effraie leur désintéressement. M. Littré répète, dans ses sévérités injustes, les objections de Kant, et les attaques plus violentes et plus odieuses, trop familières à Moleschott et à Büchner. Il faut examiner de près cette singulière attaque et faire la critique impartiale de la doctrine que nous défendons. Je suis convaincu qu'une exposition claire et complète de la vérité philosophique et chrétienne, sur ce point, est la plus solide réponse à une objection trop souvent répétée par les rationalistes contemporains.

Nous considérons scientifiquement notre âme, et nous reconnaissons en nous deux facultés principales ou deux tendances : l'esprit veut et cherche le vrai, la volonté cherche et veut posséder le bien. Or, dans la thèse spiritualiste, la seule vraie, Dieu étant le vrai et le bien complet, absolu, c'est vers lui que tendent nos deux facultés. Tant que l'esprit n'est pas uni au vrai absolu, tant que la volonté n'est pas unie au bien absolu, tant que nous ne sommes pas unis à l'absolue perfection, à Dieu, notre nature est incomplète, elle n'est pas rassasiée, elle est en état de souffrance. Or, l'union de notre âme avec cette souveraine perfection remplit notre nature en donnant à l'intelligence et à la volonté l'aliment infini pour lequel elles sont

créées et qu'elles poursuivent de leurs invincibles désirs.

Il est donc métaphysiquement incontestable que l'idée de bonheur et l'idée de notre perfectionnement moral sont solidaires et inséparables. En désirant ma perfection, c'est-à-dire ce qui élève mon intelligence et ma volonté, je cherche implicitement mon bonheur, et en cherchant ma félicité suprême, je cherche aussi le perfectionnement de mon âme et de chacune de mes facultés. Voilà ce que je vois aux clartés de l'analyse psychologique et de la critique des idées de fin, de bonheur, de perfectionnement humain.

Lorsque je fais une action libre, je peux obéir tantôt à la sensibilité, tantôt à la raison. Je respire le parfum d'une fleur, je le respire encore; en agissant ainsi, je cherche une sensation agréable, je fais un acte intéressé. La sensation agréable est le principe et la fin de mon action. Ni la raison ni la vertu n'apparaissent dans cet acte intéressé. Mais, si je considère un instant la nature de Dieu; si, par un acte de raison, par un jugement d'estime pratique, j'apprécie et je m'efforce à mesurer la grandeur et la merveilleuse beauté de ses attributs, cette contemplation, cet acte de raison, ce jugement d'estime, éveilleront en moi l'admiration, l'amour, et ravi par cette beauté, j'agirai, je serai fidèle à la loi. Eh! bien, dans la première

hypothèse, c'est le moi égoïste, c'est la sensation qui inspire ma résolution; dans la seconde hypothèse, au contraire, le principe de mon action n'est pas subjectif; il est objectif : ce n'est pas une sensation qui m'attire, c'est un être extérieur, c'est une perfection qui n'est pas moi, qui n'est pas en moi, qui sollicite ma volonté. Voilà une première différence entre l'acte intéressé et l'acte encouragé par l'espérance que la philosophie ne condamne pas. En voici une seconde; elle est capitale et répond plus clairement à l'objection des nouveaux stoïciens.

Notre bonheur et notre perfectionnement s'engendrent, nous l'avons expliqué. Or, mes actions peuvent être inspirées par un motif principal et par un motif secondaire. Je peux faire un acte vertueux en me proposant, pour fin première, de remplir un devoir, d'obéir à Dieu, et, pour fin secondaire, la récompense promise, après la mort, à l'homme vertueux. Je peux aimer Dieu, en me proposant, pour fin première, l'accomplissement d'un devoir envers les perfections de Dieu, et, pour fin secondaire, le bonheur attaché à cet amour. Or, quel est l'enseignement du christianisme et de la saine philosophie sur ce point? C'est que le motif premier et principal de nos actions doit être l'accomplissement du devoir, et que ce motif n'exclut pas, comme motif secondaire, la recherche du bonheur. La contrition et l'attrition répondent, dans la

théologie catholique, à ces deux motifs d'action. La contrition répond à l'oubli de nos devoirs envers l'Être absolu, l'attrition à l'éloignement de notre bonheur.

Considéré à ce point de vue, le seul vrai, l'acte humain, inspiré et soutenu par l'espérance chrétienne et philosophique d'une vie future, n'est pas égoïste, intéressé. La philosophie spiritualiste, en reconnaissant à cet acte le caractère de moralité, de bonté, tient compte de la nature humaine, et s'appuie sur une connaissance profonde des notions de motif, de fin et de bonheur.

Remarquez bien encore que les positivistes, par une inconséquence qui accuse mieux la vérité de notre doctrine, oublient leur principe et substituent la poursuite d'un bonheur temporel à l'espérance plus philosophique d'un bonheur après la mort. C'est M. Littré qui, après avoir signalé l'égoïsme bas des espérances chrétiennes, s'écrie : « Ames tendres, qui aimez à vous plonger dans les douceurs profondes d'une tendresse désintéressée, tournez les yeux vers cet idéal; l'humanité vous promet, comme votre récompense suprême, le bonheur de la servir. Pauvres, qui portez péniblement le poids de votre misère, mettez votre confiance en elle; l'humanité a travaillé à vous affranchir en s'affranchissant, à nous racheter en se rachetant (1). »

(1) Littré. *Op. cit.*, p. 233.

La logique amène ainsi M. Littré à nous faire cet aveu et à ne pas séparer le bonheur et l'acte vertueux. Sans doute, il ne nous promet pas un bonheur après la mort : il nous promet le bonheur en ce monde. On ne peut aimer que ce qui est aimable, et la volonté tend nécessairement vers ce qui lui plaît ; or, cette union avec ce qui est aimable et avec ce qui plaît est suivie d'une joie qui est la récompense du bien et la conséquence naturelle de cette union. Le désintéressement absolu de M. Littré n'a pas de réalité. Il nous promet les *douceurs profondes* d'une tendresse désintéressée, le bonheur qu'on éprouve à servir l'humanité. Cette douceur profonde et ce bonheur sont la récompense suprême des positivistes vertueux. Le théologien et le positiviste promettent donc le bonheur à l'homme de bien, l'un et l'autre nous permettent d'agir sous l'impulsion de cette espérance ; et le positiviste n'a pas le droit de reprocher au théologien de se faire l'apôtre égoïste d'une morale intéressée. Le positiviste nous promet une récompense transitoire et éphémère comme notre vie, qui finit avec la dissolution de notre corps ; le théologien nous promet une récompense permanente, éternelle, parce qu'il croit à notre immortalité ; mais, en fait, ni l'un ni l'autre n'excluent le bonheur de l'accomplissement du devoir, et les objections du positiviste contre la morale des théologiens ont une égale force

contre la morale des adorateurs de l'Humanité, de ces âmes sensibles, inspirées dans leur conduite par les douceurs profondes d'une tendresse qui se croit désintéressée.

C'est encore au nom des sentiments les plus généreux de la nature humaine, au nom de la morale désintéressée, que les positivistes se déclarent matérialistes et athées. Ils nous accusent d'affirmer l'existence de Dieu, parce que notre morale réclame un justicier, et le dogme de la vie future, parce qu'il faut un paradis à notre égoïsme, et un enfer pour épouvanter notre faiblesse et notre lâcheté. Cette accusation banale tombe, cependant, d'elle-même, en présence de l'exposition vraie de la doctrine spiritualiste et chrétienne. Oui, nous reconnaissons la nécessité d'un Dieu pour justifier et fonder la morale, et la nécessité d'une vie future pour assurer l'observation et la sanction de la loi; mais le dogme de Dieu et le dogme de la vie future nous sont clairement démontrés encore par des preuves indépendantes de la morale. Si nous affirmons l'existence de Dieu, c'est que cette existence est prouvée par des preuves métaphysiques, physiques et morales, exposées et justifiées en théodicée. Si nous croyons à l'immortalité de l'âme, c'est par des preuves métaphysiques, expérimentales et morales, exposées et justifiées en psychologie. La tactique de nos adversaires n'est donc pas heureuse



lorsqu'ils nous accusent d'enseigner l'existence de Dieu et la vérité de la vie future pour étayer notre morale relâchée.

Ils nous parlent sans cesse de la conscience; ils prétendent trouver en elle le châtiment du coupable, la récompense du juste et la sanction de la loi. C'est une singulière illusion. Si la conscience est, comme l'enseignent les positivistes, une fonction cérébrale, un mode de l'activité moléculaire, je ne comprends pas que l'on écrive sérieusement qu'une vibration moléculaire, qu'une modification cérébrale est une récompense suffisante pour le juste, un châtiment équitable du criminel, une sanction suffisante de la loi. Je ne crois pas que cette espérance aide beaucoup au juste à triompher de ses passions, à s'élever jusqu'à l'héroïsme du sacrifice exigé, dans certaines circonstances, par l'accomplissement du devoir; je ne crois pas que la considération d'une modification en nous du fluide nerveux arrête le voleur ou l'assassin; je no crois pas qu'un législateur prudent estime cette sanction efficace pour assurer l'observation de la loi. Le système matérialiste nous ramène sans cesse à ces contradictions, à ces formules, qui, dégagées de l'emphase et des hyperboles dont on les entoure, sont aussitôt jugées, réfutées, condamnées.

Qui ne sait, d'ailleurs, que la conscience s'endurcit au crime, et qu'une longue habitude de certaines

fautes secrètes et profondes, provoquées par les mauvais instincts de notre nature, étouffent en nous le sens moral ? L'habitude du crime fait taire le cri de la conscience, et cette dernière ressource des matérialistes, cette sanction suprême et définitive cesse d'exister au moment où les intérêts les plus élevés de la morale semblent exiger son concours ; elle n'existe pas pour le malheureux qui cherche dans le suicide la fin d'une vie dont les devoirs effraient sa lâcheté.

Voilà le fait psychologique et historique que les moralistes ont toujours reconnu, et que chacun de nous peut constater.

Que penser alors de M. Littré, développant lui-même ainsi sa pensée : « La règle morale émane de cela même qui constitue notre vie individuelle et collective. Et comment celui qui la viole ne se trouverait-il pas exposé à toutes sortes de punitions? Mais comme ces punitions visibles n'atteignent pas tous les coupables, et que des maux semblables à des punitions frappent des innocents, il faut s'élever plus haut et arriver au tribunal du juge qui condamne et qui absout. Ce juge est la conscience. Elle résulte de la somme des règles morales que chaque civilisation, chaque époque, fait prévaloir dans les milieux sociaux (1). »

(1) Littré. Disc. de réception à la franc-maçonnerie (8 juill. 1875).

Le méchant ne doit pas redouter les châtiments de Dieu; le juste ne doit pas espérer ses récompenses. Pour fortifier le juste et réprmer le méchant, il n'y a qu'un juge : une fonction cérébrale dont les réponses varient avec les civilisations, les époques, les milieux. Faut-il s'arrêter encore à démontrer l'erreur trop évidente de cette incroyable affirmation? Faut-il rappeler que si la loi morale dépend des civilisations, elle cesse d'être la loi morale, et qu'elle n'est alors que l'expression passagère des caprices d'un peuple ou d'une éducation dont j'ai le droit de combattre les préjugés? N'est-il pas évident. qu'en vertu du principe établi par M. Littré, j'ai le droit, sans cesser d'être un homme de bien et de devoir, de prendre successivement les religions et les mœurs des peuplades ou des tribus sauvages au milieu desquelles s'écoulera une partie de ma vie; j'ai le droit d'être polygame avec les Musulmans et les Mormons, idolâtre et pillard avec les sauvages de l'Océanie, car toute loi morale étant le résultat fatal des milieux sociaux, est essentiellement bonne, aussi bonne que les lois des peuples qui ont la prétention de se croire civilisés, et qui ont un héritage plus lourd de préjugés et d'erreurs morales.

Mais laissons ces tristes enseignements et regardons encore en face l'attaque des positivistes contre la morale de la raison.

IV

L'objection positiviste contre la vérité philosophique et chrétienne des châtiments et des récompenses dans l'ordre moral et religieux est familière encore à d'autres philosophes, qui prétendent soustraire leur intelligence aux terreurs de la vie future et triompher de l'intervention importune de l'idée de Dieu. Ils sont logiques dans leurs négations.

Examinez le point fondamental de leur doctrine : c'est la séparation de la vie présente et de la vie future, du monde visible et du monde invisible, de l'homme et de Dieu. En vertu de ce faux principe, ils sont amenés à conclure que l'homme est éternel ; que la loi morale a son origine et fait son apparition dans la raison humaine, au moment où celle-ci parvient à comprendre la science du langage ; que la volonté est assez puissante, assez éclairée pour obéir au devoir, sans secours miraculeux et surnaturel ; que la vertu possède une beauté, une séduction assez grande pour permettre à l'homme, ici-bas, de l'aimer, de la pratiquer pour elle-même, et qu'il n'est pas nécessaire de chercher en dehors de ce monde, au-dessus de l'humanité, des motifs in-

téressés de s'attacher à elle et d'en faire la loi de sa vie.

Mais, si après avoir étudié et jugé froidement cette morale austère, où domine peut-être déjà l'inspiration de l'orgueil, vous en suivez les conséquences, vous constatez, avec un étonnement douloureux, qu'elle dégénère bientôt, quelquefois même dans les écrits des mêmes philosophes, en morale grossière, en apologie des sentiments les plus bas et les plus misérables de notre nature déchue. C'est la justification de cette parole célèbre de Pascal : « L'homme veut faire l'ange et il fait la bête. » Etudiez, en effet, cette morale aux deux époques les plus mémorables de son histoire, et vous verrez l'école stoïcienne, si austère et si désintéressée, enseigner qu'il faut aimer le bien, parce qu'il est conforme à notre nature, et préparer l'avènement des disciples d'Epicure, qui déclarent légitime la recherche des plaisirs, parce qu'ils sont conformes aux besoins de notre nature inquiète et tourmentée. Le système de l'amour pur et désintéressé des quiétistes amène, comme une conséquence rigoureuse, l'abandon absolu des faux mystiques à l'action merveilleuse de la grâce ou de l'Esprit, qui est en nous, qui doit seul agir en nous, et l'extase criminelle de ces imaginations bouleversées, sous la tranquillité apparente de leur béatitude, qui se livraient à l'impulsion des plus grossières convoi-

tises et des désirs les plus bas, les plus malsains.

C'est qu'on ne viole jamais impunément les lois et les droits de la nature, et si cette parole est trop vague, je dirai les lois posées par Dieu.

Or, si vous étudiez la nature humaine, et plus particulièrement votre conscience, vous reconnaîtrez en vous un ardent et invincible désir de posséder cette beauté souveraine, que votre âme errante et tourmentée poursuit à travers les nuages des beautés créées qui ne peuvent pas la remplir, un besoin impérieux encore de voir, d'aimer, de posséder l'Être infini, qui est la justice et le bien incréés. Et si vous continuez cette analyse psychologique, vous arriverez, sans effort, à découvrir ainsi dans votre âme un immortel et invincible besoin de bonheur. Il semble même que notre âme est plus grande par les choses qu'elle espère que par celles qu'elle possède: elle est plus grande par ses besoins infinis que par les tristes réalités qu'elle contient.

Vous savez cela, et vous avez reconnu ce besoin de vérité, de beauté, de justice et de bonheur. J'ai énoncé cette vérité sous sa forme sévère et métaphysique, permettez-moi d'en déduire maintenant les conclusions.

Mais, ce besoin de bonheur est universel, il appartient à la nature humaine, il en fait partie. Considérez l'homme sur tous les points de l'es-

pace, à tous les moments de la durée, civilisé ou barbare, l'homme veut être heureux, et il ne l'est pas.

Et ce désir est invincible, universel; il ne dépend pas de vous ou de moi de l'étouffer; si, par ses transformations perpétuelles, il semble disparaître, en changeant d'objet, il persiste néanmoins avec une égale puissance. Sans doute, l'idéal du bonheur n'est pas le même pour tous les hommes, et tandis que les sensuels croient le trouver dans les plaisirs qui les tuent sans les rassasier, les stoïciens austères croient le reconnaître dans la vertu désintéressée, dont la beauté intrinsèque les ravit. Mais ces moralistes sévères n'échappent pas à la loi générale; ils sont dévorés, eux aussi, de l'amour de leur béatitude, et, à l'instant même où ils ont l'illusion de prétendre qu'ils renoncent à toute béatitude temporelle et éternelle, en aimant la vertu, leur amour persévère et grandit par la paix profonde et la joie spirituelle qu'il fait naître dans l'âme de ceux qui croient lui sacrifier leur bonheur.

Je vois donc clairement, avec vous, que l'amour de la béatitude est inhérent à l'âme humaine, qu'il en fait partie avec autant de profondeur que l'amour du vrai, du beau et du bien dont il est la synthèse, et qu'il a été mis en nous par celui qui a fait l'âme humaine, par l'auteur de notre nature, c'est-à-dire par Dieu.

Mais, si cet ardent et invincible besoin de bonheur, qui est le tourment et l'honneur de notre âme, vient de Dieu, il est légitime, il est bon. Dieu est infiniment sage, infiniment saint, et toutes ses œuvres sont marquées de l'auguste caractère de sa sagesse et de sa sainteté : il fait tout avec poids et mesure, et dans un dessein dont nous ignorons souvent les secrets, mais dont l'homme ne peut pas, sans blasphème, méconnaître la justice. Il est donc incontestable que s'il a créé notre âme avec ce besoin, il l'a fait avec la volonté de nous engager à le suivre et à le satisfaire; et les philosophes spiritualistes et chrétiens, en enseignant que le désir de notre félicité future est un motif honnête et légitime d'action, sont fidèles à la voix de la nature et aux intentions de Dieu.

Car, si Dieu nous menace d'un châtiment redoutable, et s'il nous promet une récompense éternelle, c'est qu'il veut nous défendre de l'attrait sensible des plaisirs défendus, par la crainte des douleurs sensibles et plus redoutables d'une autre vie; c'est qu'il veut nous aider à triompher des difficultés présentes et douloureuses du bien, par l'espoir d'une joie immatérielle et infinie. Il serait contradictoire et vraiment inexplicable de prétendre que Dieu, après avoir eu la connaissance des combats effrayants et perpétuels de la vie, après avoir eu pitié de l'homme et de la profondeur de ses souf-

frances de chaque jour, en lui découvrant, au-dessus des horizons de la terre, l'horizon plus vaste d'un monde où les hommes vertueux seront récompensés, lui défendit ensuite, comme un acte de lâcheté, de se consoler de ses épreuves, en regardant ces horizons qui ne sont pas ceux de notre terre de douleur.

Il est évident que cette hypothèse attaque les attributs divins : et non-seulement elle dénote dans ceux qui la défendent l'ignorance des difficultés sévères du bien et de la faiblesse de l'homme, mais elle renferme explicitement la condamnation même d'un Dieu qui crée l'âme humaine avec un désir qu'elle ne pourra jamais satisfaire, et qui nous menace d'un châtiment auquel il n'est pas permis de penser.

Je reconnais volontiers qu'il faut admirer le héros, le saint, le martyr qui livre sa tête aux bourreaux pour défendre la justice, la patrie, sa foi religieuse, et qui oublie, par un effort courageux, à ce moment d'une épreuve suprême, les joies et la récompense dont le souvenir pourrait tempérer l'amertume de son sacrifice; j'admire, avec tous les philosophes spiritualistes et chrétiens, les actes inspirés par l'amour désintéressé; mais les héros sont des exceptions dans l'humanité, les sacrifices conseillés ne sont pas des sacrifices commandés, et j'estime que, sans cesser d'admirer les

héros, je n'ai pas le droit d'accuser de lâcheté les âmes moins élevées, peut-être, mais les plus nombreuses, qui ont besoin d'espérer pour conserver le courage de souffrir.

« On pouvait demander à Brutus d'aimer la vertu pour elle-même, a dit un philosophe contemporain, on ne saurait attendre un tel effort des âmes vulgaires. Les récompenses de la vie à venir sont un ressort puissant dont nous devons remercier la bonté de Dieu. Il faut aux hommes cette espérance pour les consoler de la vie et de la mort. Quelle est l'âme pénétrante et sympathique qui n'ait rencontré des martyrs autour de soi? Les martyrs les plus à plaindre ne sont pas ceux qui meurent tragiquement et dont l'histoire arrache des pleurs. Il y a des infortunes moins visibles, des douleurs de chaque jour, des déceptions sans cesse renouvelées, des amitiés trahies, des tendresses refoulées, des injustices subies, supplices obscurs et sans nom qui durent soixante ans et n'obtiennent pas même cette dernière des consolations humaines : la pitié! Quand une vie s'est ainsi traînée si longtemps de douleurs en douleurs jusqu'à la mort, que lui réserve Dieu pour récompense? Le néant? Lui qui a vu la lutte et la victoire intérieure, qui sait la fidélité au devoir, et qui a mesuré ce qu'elle a coûté, quand il a soixante ans refusé à cette âme blessée un bonheur, un répit, une lueur

dans ces ténèbres, n'a-t-il rien à lui dire au moment où la force lui manque pour souffrir plus longtemps et où le corps épuisé va retourner en poussière? Que la religion veille sur ce lit de mort; qu'elle murmure à l'oreille du mourant des paroles d'immortalité. Il a souffert de la faim et de la soif; il a aimé sans être seulement compris... répétez-lui qu'un père l'attend au-delà du tombeau, un père qui l'a éprouvé, qui maintenant le bénit, et qui va le recevoir, fatigué de la route, brisé, torturé, à bout de forces, mais renaissant pour une vie nouvelle. Voilà des paroles qui le feront sourire au milieu de l'agonie; voilà une idée juste, de bonnes promesses; voilà le véritable oreiller pour s'endormir du dernier sommeil. »

Le mérite du philosophe dont nous venons de rappeler les paroles émues et élevées, c'est de se placer sur le terrain solide de l'expérience, en présence de l'humanité, telle qu'elle est faite par les lois de la nature et, selon nous, philosophes catholiques, par la chute primitive; c'est aussi de considérer le devoir dans son étendue et dans ses difficultés, avec les sacrifices pénibles qu'il impose à notre volonté affaiblie, et souvent entraînée par des sollicitations contraires, dans le sens de la révolte contre la loi. Les nouveaux stoïciens font une morale à l'usage d'une cité idéale habitée par des héros. Les Epicuriens se placent à l'extrême

frontière, et matérialistes, positivistes, utilitaires, ils ne peuvent pas concevoir un bonheur immatériel et éloigné qui n'aurait pas pour effet d'améliorer l'espèce humaine, comme le prétend Moleschott, dont nous étudions plus loin le témoignage, ou de soulager l'humanité, selon le dessein plus noble des positivistes contemporains.

La vérité n'est pas dans ces exagérations contraires. Ni ange, ni bête, tel est l'homme, et il faut tenir compte de sa double nature et de sa destinée si l'on veut donner à la morale un fondement inébranlable et justifier l'impérieuse obligation du devoir.

Aussi, je m'étonne de l'incroyable prétention des nouveaux matérialistes, lorsqu'ils prétendent que notre morale est identique à leur système, avec cette légère différence que nous promettons à l'homme un bonheur éloigné, et qu'ils lui promettent un bonheur immédiat, par l'ivresse du plaisir. Est-on sérieux, vraiment, lorsqu'on établit même un simple rapprochement entre le bonheur chrétien et l'ivresse sensuelle des matérialistes ? Ne voyez-vous pas une différence essentielle de nature, d'origine et d'objet entre ces deux systèmes et ces deux promesses ? Est-il nécessaire de s'arrêter à réfuter ces paralogismes, qui dénotent dans ceux qui les répètent ou d'invincibles préjugés ou une radicale incapacité de raisonner ? Et ne sait-on pas, enfin, qu'il

faut encore une grande énergie lorsqu'on espère en Dieu et en ses récompenses pour triompher sans cesse des révoltes qui troublent notre âme et notre corps, et attendre, dans le sacrifice et la lutte, une béatitude immatérielle, invisible et encore éloignée?

Il y a d'ailleurs, au fond de la nouvelle et fausse théorie de la sanction, enseignée par M. Littré, une erreur qu'il est important de signaler et contre laquelle il est utile de se défendre. M. Littré identifie la morale et les sciences abstraites; il croit que « la morale lie les hommes par la sanction de la conscience, comme la science les lie par la sanction de l'entendement. » — Acceptez cette nouvelle idée de la sanction et vous serez obligés, ensuite, de reconnaître qu'il est inutile de recourir à l'affirmation spiritualiste de la vie future et de Dieu. — Il y a un abîme entre la morale et les sciences de pure spéculation. La morale est une règle pratique dont l'objet est la direction de notre volonté vers un but déterminé, et la sanction est un moyen pratique encore par lequel un législateur espère assurer le respect de la loi. C'est parce que l'homme est libre ou doué de la singulière puissance de résister ou d'obéir aux prescriptions des lois naturelles et positives, civiles et religieuses, qu'il est soumis à la crainte d'un châtiment, dont la menace contribue à maintenir sa liberté dans la direction du bien.

Or, dans les sciences spéculatives, la sanction n'existe pas. On ne récompense pas le mathématicien qui fait un calcul exact; on ne punit pas le chimiste qui commet une erreur dans l'analyse des éléments qui composent un corps. Ce qui est vrai, et ce qui a induit en erreur M. Littré, c'est que dans les sciences spéculatives et dans les sciences pratiques, morales, il y a un jugement théorique, un jugement qui, en morale, a pour objet la bonté ou la malice d'un acte. Nous disons, en effet, que telle action est bonne ou mauvaise. Mais, dans les sciences théoriques, le jugement sur la vérité d'une proposition n'est pas suivi de sanction; en morale, ce jugement est suivi d'une sanction qui est une récompense, si l'action est bonne, un châtiment, si elle est mauvaise. Il y a donc une confusion déplorable, dans la doctrine positiviste, entre le jugement spéculatif et la sanction, le jugement sur la moralité d'un acte et la récompense ou le châtiment. Le jugement théorique éclaire la raison, il ne lie pas la volonté.

Les positivistes répudient la métaphysique; ils s'effraient des principes qui dominent et soutiennent la science de la vie; et l'esprit attentif à considérer leur morale est sans cesse arrêté par les contradictions et les erreurs inévitables dans toute doctrine qui n'a pas de principe et de base. Le vrai philosophe s'étonne du caractère étroit et des pro-

portions mesquines du monument que ces penseurs superficiels ont la prétention d'élever. Les mots devoir, loi morale, sanction, liberté, si beaux, si pleins d'idées dans la vraie langue philosophique, n'ont pas de sens dans la morale que nous repoussons; ils reçoivent, sous la plume des positivistes, les significations les plus contradictoires à la conscience et à la raison. La vérité n'est pas là. On n'a pas fondé la morale lorsqu'on a écrit qu'il faut aimer l'humanité, et l'homme qui n'a pas de devoir envers Dieu, l'homme qui va disparaître tout entier avec la poussière organisée qu'on ose appeler l'être humain, cet être n'a pas de devoirs envers le prochain; il ne doit rien à l'humanité.

CHAPITRE II

La morale et le déterminisme.

I

Les philosophes de l'école déterministe sont des auxiliaires puissants des philosophes humanitaires que nous venons de réfuter. Ils retiennent leur attention sur un seul point de la morale naturelle; mais ce point est capital : la liberté. Tandis que les disciples d'Auguste Comte cherchent une base à la morale, un idéal de justice, et qu'ils enseignent le culte idolâtrique de l'humanité, les déterministes négligent cette base de la morale et ce but idéal de nos actions. L'homme est-il libre? Est-il sous le joug impérieux, absolu de la nécessité? Cette ques-

tion, qui occupe une place secondaire dans la morale humanitaire, occupe le premier rang dans le système de morale que nous allons étudier.

S'il est facile au philosophe et au théologien de démontrer le fait humain de la liberté par le témoignage de la conscience et par l'expérience universelle, au nom de quel principe abstrait pourrons-nous expliquer les négations des fatalistes contemporains? J'aime à croire, en effet, que les passions et les préjugés ne donnent pas la raison complète de leurs résistances, et, tout en reconnaissant qu'il est très-agréable à notre faiblesse de justifier nos fautes par l'action souveraine du destin, j'entrevois, sous les objections des adversaires de la liberté, de réelles et sérieuses difficultés. Si nous considérons, en effet, le problème humain au point de vue métaphysique, en nous éloignant de ce terrain de l'expérience où nous avions l'espoir d'être invincibles, nous rencontrons cette question capitale et longtemps agitée : Comment pourra-t-on concilier la liberté humaine et le principe de causalité?

Expliquons clairement la difficulté du problème avant d'en chercher la solution.

Il est absolument certain que je délibère avant d'agir librement; je pèse et je compare des motifs souvent différents, quelquefois même contradictoires; mais, en fin de compte, un motif prévaut sur

les autres, ses rivaux : c'est le motif dominant, impérieux qui saisit et entraîne ma volonté. Mon action a donc une cause, et cette cause, c'est un motif. Ainsi, le principe de causalité semble s'introduire encore dans les phénomènes de l'ordre moral et dans les actions humaines avec une puissance aussi absolue que dans les phénomènes de l'ordre matériel. On connaît l'équivalent mécanique de la chaleur, en physique ; on sait quel serait le degré de température de la terre si sa force motrice se transformait en chaleur, par l'arrêt subit de son mouvement autour du soleil ; on sait aussi qu'en cinq heures de travail de cabinet un homme d'étude dépense autant de force motrice qu'un ouvrier paveur par un travail musculaire de dix heures (1). Qui sait si l'on ne pourrait pas chercher et trouver aussi dans mes actions l'équivalent mécanique des motifs ? Et si je peux démontrer que le motif qui détermine ma volonté, en agissant sur elle comme cause, est indépendant de moi, que je subis son action et sa loi, pourrais-je dire encore que je suis libre ? Eh bien ! ce motif qui agit sur ma volonté et détermine une action, comme une cause produit son effet, ne dépend pas de moi ; il est plus fort que moi : il emprunte sa puissance et son efficacité

(1) Voyez les travaux très-savants et très-instructifs du révérend professeur Hangton, de l'université de Dublin.

à des conditions internes et externes que je ne suis pas libre de modifier. J'ai ma constitution physique et mon tempérament; j'ai ma constitution intellectuelle, ou mes goûts et mes préférences d'esprit; j'ai, enfin, ma constitution morale ou mes habitudes et mes tendances qui ont un caractère congénial et une origine héréditaire. Or, ma nature, ou l'ensemble de ces goûts, de ces tendances et de ce tempérament, ma nature est soumise, elle aussi, aux objets extérieurs, aux circonstances de ma vie, aux conditions des milieux où je vis, aux influences des hommes qui m'entourent. Et si vous tenez compte de toutes ces choses, des milieux, des circonstances, du tempérament, de ma nature, enfin, vous verrez que le motif le plus fort, le motif qui me fait agir en dépend nécessairement, et que ces choses pèsent ensemble, et, par ce motif, sur ma volonté, pour l'entraîner. Ainsi, il n'y a pas d'effet sans cause; mon action a pour cause un motif, et ce motif emprunte sa force à ma constitution, qui ne dépend pas de moi. C'est une nouvelle et merveilleuse application de la loi universelle de causalité. L'harmonie du monde physique est manifeste dans l'invariable et perpétuelle succession des effets et des causes matérielles. L'harmonie du monde moral s'explique, elle aussi, par l'invariable et fatale succession des effets et des causes, des actions et des motifs.

II

Voilà l'objection; elle n'est pas insoluble, il est vrai, mais elle est difficile à résoudre, et elle touche à un mystère qui a troublé de très-grands esprits. Elle a été présentée et développée avec art, au dix-huitième siècle, par Helvétius et par un déiste anglais, Collins, auteur d'un ouvrage oublié, mais qui révèle un esprit doué d'une merveilleuse souplesse. Aujourd'hui, comme au temps de Thomas Reid et de Collins, cette objection est le cheval de bataille des adversaires de la liberté. M. Maury l'expose et n'ose pas la réfuter : « Je ne veux ni ne puis pénétrer davantage dans cet insoluble problème (1). » Stuart Mill est un des chefs les plus résolus du déterminisme contemporain; il s'étonne même que l'on essaie de combattre ses arguments. « Bien comprise, écrit le philosophe anglais, la doctrine de la nécessité se réduit à ceci : qu'étant donnés les motifs présents à l'esprit, étant donnés pareillement le caractère et la disposition actuelle d'un individu, on peut en inférer infailliblement la manière dont

(1) *Le sommeil et les rêves*, p. 420. Maury, de l'Institut.

il agira... Je regarde cette proposition comme la simple interprétation de l'expérience universelle, comme l'énoncé verbal de ce dont tout homme est intérieurement convaincu... Celui qui connaîtrait tous les agents qui existent au moment présent, leur distribution dans l'espace et toutes leurs propriétés, c'est-à-dire les lois de leur action, pourrait prédire toute l'histoire future du monde... ; et si un état donné du monde revenait une seconde fois, tous les états subséquents se reproduiraient aussi, et l'histoire se répèterait périodiquement comme une décimale circulaire de plusieurs chiffres (1)! » Dans les sciences naturelles, nous connaissons les causes et nous prédisons, avec une certitude absolue, les effets qui suivront ; nous n'obtenons pas encore cette précision mathématique et absolue dans la science morale, parce que les causes morales, les motifs, défient jusqu'à ce jour, par leur nombre et leur infinie variété, tous les efforts du calculateur.

Plus hardi que Stuart Mill, M. Taine expose une théorie du monde moral plus générale encore et plus conforme aux lois éternelles de la nécessité. M. Taine parle une langue trop riche en couleurs et en métaphores ; ce n'est pas la langue simple, mâle et correcte des grands maîtres de la philosophie. Il vise à l'effet : ses métaphores exagérées, les

(1) Stuart Mill. *Système de logique*, 319-390.

couleurs disparâtes et trop éclatantes de son style imposent un effort pénible au lecteur qui veut saisir l'idée. Il s'efforce, quelquefois, à dégager sa pensée. En voici un exemple : « Nous pouvons comprendre, écrit M. Taine, le sens et la vertu de cet axiome des causes qui régit toutes choses et que Stuart Mill a mutilé. Il y a une force intérieure et contraignante qui suscite tout événement, qui lie tout composé, qui engendre toute donnée. Cela signifie, d'une part, qu'il y a une raison à toute chose, que tout fait a sa loi, que tout produit implique des facteurs, que toute qualité et toute existence doivent se déduire de quelque terme antérieur et supérieur. Et cela signifie, d'autre part, que le produit équivaut aux facteurs, que tous deux ne sont qu'une même chose sous deux apparences, que la cause ne diffère pas de l'effet, que les puissances génératrices ne sont que les propriétés élémentaires, que la force active par laquelle nous figurons la nature n'est que la nécessité logique qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple, le fait et la loi. Par là, nous désignons d'avance le terme de toute science, et nous tenons la puissante formule qui, établissant la liaison invincible et la production spontanée des êtres, pose dans la nature le ressort de la nature, en même temps qu'elle enfonce et serre au cœur de toute chose vivante les tenailles d'acier de la nécessité.

» Le monde est comme une échelle de formes, comme une suite d'états qui, ayant en eux-mêmes la raison de leur succession et de leur être, composent par leur ensemble un tout indivisible qui, se suffisant à lui-même, ressemble, par son harmonie et sa majesté, à quelque Dieu tout-puissant et immortel (1)? »

Si nous voulions faire l'anatomie de ce long passage — cette expression est de Leibniz — nous y relèverions des erreurs considérables : nous demanderions à M. Taine ce qu'il entend par la puissante formule qui régit toute chose ; quelle est l'intelligence qui a conçu et prononcé cette formule ; quelle est son origine, sa nature et son appui ; je voudrais savoir ce qu'il faut entendre par des formes qui ont en elles-mêmes leur raison, qui se suffisent à elles-mêmes. Les philosophes ont toujours cru et enseigné qu'un être qui se suffit à lui-même, et qui trouve en lui-même la raison de son existence, est un être absolu, infini, qu'il est Dieu. Je ne vois pas que je puisse éviter le panthéisme si j'affirme que le monde est un tout indivisible qui possède en lui la raison de son être, s'il est, en un mot, sa propre cause : c'est la négation de la contingence du monde et de l'acte créateur. Puis, quelle contradiction ! quelle incohérence d'idées èt de ter-

(1) Taine. *Étude sur Stuart Mill. — Étude sur Carlyle.*

mes! Le monde est divin, il est Dieu puisqu'il se suffit à lui-même, et il ressemble par sa majesté à quelque Dieu! De quel Dieu M. Taine veut-il parler?

L'idée qui se dégage de ces vagues formules, ce n'est pas seulement la négation d'un Dieu personnel, l'athéisme, c'est aussi, et d'une manière plus claire et plus absolue, la négation de la liberté humaine. Selon M. Taine et Stuart Mill, la psychologie est la science des états successifs, déterminés, inévitables, sous lesquels l'homme se présente à nous; la logique est la science des vérités expérimentales, des inductions et des généralisations de l'expérience; la morale est la science des effets produits dans l'homme par des causes données. On retrouve dans la philosophie d'Auguste Comte les quatre principes de cette métaphysique nouvelle, exposés et développés aussi par Spencer: Toutes nos connaissances viennent de l'expérience; toute connaissance est relative et n'atteint que les phénomènes; il ne faut pas recourir à la métaphysique pour expliquer les différentes classes de phénomènes; il n'y a dans l'univers que des lois naturelles invariables et des rapports uniformes, constants, entre les phénomènes.

Spencer, Stuart Mill, MM. Taine et Littré continuent l'enseignement positiviste d'Auguste Comte; ils ne croient pas à l'existence des causes métaphy-

siques, des substances immatérielles; ils ne voient dans les actions humaines et dans tous les phénomènes de l'univers qu'une série d'effets et de causes déterminés.

Mais si l'homme n'est pas libre; si l'action des motifs est irrésistible et déterminée; si le motif agit *sur la fonction cérébrale;* si la volonté de l'animal est, selon l'expression de M. Littré, « une volonté humaine réduite et simplifiée où disparaît l'illusion du libre arbitre (1), » que faut-il entendre par expiation, mérite et responsabilité?

La moralité est une beauté, écrit un nouveau positiviste; et la beauté est-elle moins belle, moins admirée, moins aimée, parce qu'elle est un pur cadeau de la nature, et non le *produit* de la volonté sur elle-même (2)? — « Le mérite et le démérite passent, dit M. Littré, de la volonté qui obéit aux motifs qui commandent. Un homme résiste à de funestes sollicitations intérieures; il y résiste, et il ne peut pas n'y pas résister parce que le motif qui l'entraîne au bien est plus fort que celui qui l'entraîne au mal; mais pour accomplir ce que lui impose sa volonté ainsi soumise, il lui fau dra bien des fois faire des efforts pénibles, accepter des sacrifices douloureux, soutenir de rudes com-

(1) M. Littré. *Du libre arbitre.* — Revue positive, p. 247.

(2) Vyroubof. *Du libre arbitre.* — Revue positive, p. 255.

bats. A la vérité, on dira aussi que celui chez qui le motif au mal est le plus puissant subit parfois, pour atteindre son objet, des efforts, des sacrifices, des combats. Mais, en vertu du principe de moralité, inhérent à la nature humaine, on ne sait aucun gré au vicieux de la souffrance que lui cause son vice, mais on sait gré au bon de la souffrance que lui cause sa vertu (1). »

Quoi! vous reconnaissez que l'homme vertueux fait le bien par nécessité, que l'homme mauvais fait le mal par nécessité, et vous savez gré à l'homme vertueux d'avoir fait le bien; et vous savez mauvais gré à l'homme criminel d'avoir fait le mal! Mais ce n'est pas moi qui fais le bien ce n'est pas ma volonté qui fait le mal, c'est le motif qui se sert de moi, de ma volonté. Ce n'est pas à moi, c'est au motif qu'il faut savoir bon gré du bien et mauvais gré du mal. Si je me sers d'une épée pour tuer un ennemi, je n'attribuerai pas le crime à l'épée. Vous assurez que le bon et le méchant ont également à lutter sous l'action irrésistible des motifs, l'un pour faire le bien, l'autre pour faire le mal. Non, certes. Je peux assurer, — et je crois que tout homme qui s'observe et vérifie les éléments de ses actions obtiendra le même résultat, — je peux assurer que si j'étais convaincu que, dans

(1) M. Littré. *Du libre arbitre.* — Revue positive, p. 258.

toutes mes actions, ma volonté est soumise aux motifs les plus forts, que je ne suis pas libre, que je ne suis pas responsable, j'éprouverais une quiétude absolue en faisant le bien et en faisant le mal; j'ignore si j'éprouverais une fatigue physique, mais je n'éprouverais ni douleur, ni combat, ni remords. J'obéirais aux lois de ma nature, comme les animaux, les plantes, les minéraux, mais sans souci et sans troubles, tranquille et assuré qu'un homme qui suit les lois irrésistibles de sa nature n'a qu'une chose à faire : observer ses mouvements, ses actions, et ne tenter aucun effort.

D'ailleurs, il faut supprimer la notion de bien et de mal. Vous direz de moi ce que l'on dit de tous les êtres organiques et inorganiques de l'univers : cet être suit sa loi. Assimilé, par vous, au végétal et au minéral, je serai comme eux, incapable de bien et de mal; je ne suis pas un être doué de liberté, mais un être doué d'activité, d'une force analogue aux forces physiques et chimiques de l'univers. La négation de la liberté conduit logiquement à la négation du bien et du mal. Vous faites des efforts stériles et contradictoires pour conserver des notions qui n'ont aucun sens et auxquelles ne répond, en moi et hors de moi, aucune réalité. M. Naquet n'a pas reculé devant ces conséquences. Il a compris que si l'on accepte la doctrine matérialiste et fataliste, il faut assimiler l'activité de l'homme aux

activités qui se manifestent dans l'univers, et ses actions aux effets constatés dans l'ordre matériel. Il a vu que l'homme n'accomplit pas des actions, mais qu'il produit seulement des effets, et il définit la volonté : la résultante fatale de toutes les forces qui agissent sur nous (1).

D'autres philosophes, très-connus et très-célèbres, ont précédé et suivi M. Naquet. C'est avec une amère tristesse et une trop légitime épouvante qu'on entend retentir leurs négations impies! Thomas Buckle essaye de démontrer, par des statistiques morales, que le suicide et l'assassinat se reproduisent avec autant de régularité que le flux et le reflux de la mer, et le changement de saison (2). Moleschott écrit que l'homme est la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, de l'air, de la lumière, du régime, de ses vêtements; que sa volonté est liée à toutes ces causes, comme à une loi de la nature, et que nous la reconnaissons dans sa manifestation, comme la planète à sa marche, et la plante au sol sur lequel elle croît (3). Selon Büchner, le penseur ne reconnaît que des lois et des nécessités là où un coup d'œil superficiel lui faisait voir la liberté. Un savant belge a écrit ceci : « L'expérience nous

(1) *Religion, propriété, famille,* par Alfred Naquet.

(2) Thomas Buckle. *Histoire de la civilisation en Angleterre.*

(3) Moleschott. *La circulation de la vie,* t. II. — *La volonté.*

apprend dans le fait, avec toute l'évidence possible, ce qui, à première vue, paraît absurde, que la société prépare le crime, et que le criminel est seulement l'instrument qui l'accomplit (1). »

Il faut lire et relire ces textes décisifs, et les soumettre à l'attention des beaux esprits et des brillants littérateurs, qu'un dédain systématique éloigne habituellement des leçons sévères, arides, abstraites, mais éternellement pratiques et vivantes de la métaphysique et de la philosophie.

Savez-vous comment M. Littré explique l'origine de ce principe de moralité, en vertu duquel la société honore l'homme vertueux et déshonore l'homme vicieux? Selon M. Littré, « des germes moraux sont inhérents à notre constitution cérébrale; ces germes se développent d'époque en époque et forment le type progressif de l'humanité (2). » Pour travailler efficacement au développement de ces germes et au triomphe du bien, la société devrait chercher le moyen de procurer une meilleure conformation du corps humain et une constitution cérébrale parfaite; or, la société ne connaît pas encore ces moyens si utiles, mais elle sait que les motifs agissent efficacement sur la fonction du cerveau, que nous appelons volonté, et elle

(1) Quételet. *Sur l'homme.* Cité par Liebig et Büchner.
(2) Littré. *Op. cit.*, p. 258.

fait intervenir des peines et des récompenses, c'est-à-dire des motifs qui, à un moment donné, doivent la déterminer. Ainsi, la peine n'est ni un châtiment, ni une expiation ; non : l'amende, la prison, l'exil, sont des motifs qui, ajoutés à d'autres motifs réalisés par l'expérience des siècles, entraînent la volonté dans le sens du bien. Le physicien cherche des causes physiques pour produire des effets physiques ; le déterministe est à la recherche des motifs qui produisent des effets moraux, c'est-à-dire des actions, des vertus.

Et si nous concevons un état où la volonté soit irrévocablement unie soit au bien, soit au mal, affranchie de l'action des motifs, les châtiments et les récompenses n'ont plus de raison d'être : ils doivent être rigoureusement supprimés. « La volonté étant déterminée par les motifs, échappe à une vindicte qui ne peut la rendre responsable d'une prépondérance que l'homme n'a point faite ; et d'autre part, comme à la peine et à la récompense n'appartient que la qualité, la fonction de motifs moraux, elles n'ont rien à faire pour des êtres dont le sort est, dans l'hypothèse, éternellement fixé. Le paradis et l'enfer sont autant en contradiction avec les conditions de la nature humaine que l'histoire mosaïque de la création du globe terrestre l'est avec la géologie (1). »

(1) Littré. *Op. cit.*

On croit rêver en lisant cet exposé de la philosophie morale déterministe! Quelle incohérence! Quelles formules vagues, contradictoires et dénuées de toute valeur scientifique et de tout sens intelligible! Voilà donc l'origine de la morale! Des germes moraux inhérents à la substance cérébrale! Nous connaissons le cerveau humain, nous l'avons analysé et disséqué : nous n'avons vu dans ses circonvolutions que matière organique ou vivante; mais je ne connais pas de physiologiste qui ait découvert, par les explorations les plus étendues et les plus élevées, cette partie cérébrale qu'on appelle un germe moral. Qu'est-ce donc que ce germe? Quel est sa nature? Est-il spirituel ou matériel? S'il est matériel, s'il fait partie de la substance cérébrale, en quel endroit réside-t-il? Pourquoi ne pouvons-nous pas le saisir, le localiser, l'analyser, comme nous avons le pouvoir de le faire de tout grain de poussière, de tout germe vivant? Au nom de quelle méthode et par quel procédé voulez-vous identifier un germe moral et la substance cérébrale? J'attribue aux corps la figure, la couleur, la saveur, les dimensions, c'est-à-dire des qualités que je peux constater, que tout le monde a constatées, et qui s'accordent avec les éléments des corps; mais leur attribuer un germe de moralité, reconnaître à la matière des propriétés morales, n'est-ce pas faire violence aux idées et au bon sens?

Puis, voyez-vous ces germes se développer et devenir le *type progressif* de la moralité! Je serais très-curieux de suivre le développement de ce germe et de le voir s'élever jusqu'au type progressif. Si nous serrons de près ces formules, nous y découvrirons le vide ou de ridicules contradictions. Chaque homme a son cerveau. Selon vous, le germe moral est une molécule cérébrale qui se développe dans chaque homme, et le type moral est constitué par la réunion de toutes ces molécules cérébrales. Il faut bien en venir à ces conclusions, quand on est matérialiste et que l'on a la prétention d'expliquer le bien et le mal. Or, en quel lieu résident ces molécules, en quel lieu se réunissent-elles, quelle est la substance ou le centre vivant des molécules arrivées à l'état typique? Vous me dites que j'ai des molécules cérébrales qui sont des germes moraux, fort bien; mais tout mon corps se renouvelle dans un intervalle beaucoup moins long que sept ans, comme on le croyait autrefois. A tout instant, je chasse dans l'air des molécules vieillies et l'air m'en envoie de nouvelles. Et si toutes mes molécules disparaissent, que deviennent ces germes moraux? Il faut des siècles pour former le type de la moralité. Or, la morale existe depuis l'origine du monde. Il faut la permanence et la stabilité pour la formation progressive d'un type; or, tous les éléments du type moral sont dans une

mobilité perpétuelle, dans un flux et reflux que l'on a désigné sous le nom de tourbillon vital. Et ce type, où le trouverai-je? Tout mode implique une substance, tout attribut un sujet. Quelle est la substance et le sujet de ce type qui soutient les éléments de la moralité? Ce type n'est ni en Dieu, car, selon vous, Dieu n'existe pas; ni dans mon âme, vous ne croyez pas à l'existence de l'âme; ni dans mon cerveau, car mon cerveau contient seulement des germes moraux, et toutes ses molécules vont disparaître; ni dans l'ensemble des cerveaux humains, car la prérogative qui fait défaut aux unités fait défaut encore au total. Et cependant, je sais par la raison, je sens par ma conscience que le type ou l'idéal de la moralité est en moi, qu'il me suit partout, qu'il brille et qu'il rayonne à tout instant dans mon âme, comme un flambeau qui éclaire ma route, et que ce type distinct de mon âme est une règle invariable et souveraine à laquelle je dois conformer toutes mes actions. Je sais, par l'histoire et par la raison, que ce type et cette règle ne sont pas l'œuvre des siècles; que le droit naturel est inviolable et éternel; que la morale naturelle réglait les actions du premier homme comme elle règle aujourd'hui mes propres actions; que le décalogue n'a pas été gravé seulement sur des tables de pierre et qu'il est gravé aussi dans ma raison, dans ma conscience, dans mon âme, et

que si le droit et le devoir positifs changent et se perfectionnent avec l'expérience et les nécessités contingentes des siècles, le droit naturel ne change pas !

Avec quelle énergie MM. Taine, Littré, Naquet, se défendent de l'accusation de fatalisme, sans cesser néanmoins de reconnaître que l'âme n'existe pas, que le type moral se forme ou *devient* comme le Dieu de la philosophie hégélienne, et que la prépondérance des motifs explique toutes nos actions ! M. Littré a établi *admirablement*, dit M. Naquet, la différence entre le fatalisme ancien et le déterminisme moderne ; il a très-bien expliqué que le fatalisme ancien conduit à l'inaction, et que le déterminisme nous laisse agir. Je cherche ces paroles *admirables;* les voici : « Le fatalisme est déterminant *par le dehors*, soit que dans l'opinion déiste on le rattache à la toute-puissance divine, soit que dans l'opinion athée on le fasse dépendre de l'arrangement moléculaire..... La subordination aux motifs est contraignante *dans le dedans;* le type en est dans l'éducation individuelle et sociale qui diminue le poids des motifs inférieurs et augmente celui des motifs supérieurs. » — J'avoue que je ne vois pas de différence essentielle entre le fatalisme ancien et le déterminisme contemporain. Si je ne suis pas libre, en effet ; si ma volonté, mon activité est soumise, en tous ses mouvements, à

un agent supérieur, il m'importe peu que cet agent soit interne ou externe, qu'on l'appelle divinité, destin, motifs; ma volonté reste passive, et elle attend son impulsion d'une cause, sans laquelle, nécessairement, elle reste inerte, impuissante. Le fait capital est celui-là. Le fataliste turc ne fuit pas les lieux ravagés par la peste; il dit : si je dois mourir, je mourrai. Le déterministe ne fuira pas davantage, il dira : si je dois fuir, le motif le plus fort déterminera ma volonté, et je fuirai. Le fataliste attend pour agir l'intervention du destin; le déterministe attend l'intervention du motif; ils attendent l'un et l'autre l'intervention d'une cause déterminante, et leur sort est identique. D'ailleurs, le fatalisme et le déterminisme sont également contraignants par le dedans. Il est évident que, dans le fatalisme turc, le destin agit, sur l'imagination et la raison de l'homme esclave, par des mobiles et des motifs tout-puissants; la seule différence que je découvre entre ces deux fatalismes est très-secondaire et insignifiante : c'est que, dans l'hypothèse des Orientaux, les mobiles et les motifs sont l'œuvre du destin, tandis que, dans l'hypothèse déterministe, ils résultent de mon tempérament, de ma constitution.

M. Taine ne croit pas que la morale soit simplement un développement des germes moraux qui sont en nous. Il propose un système qui, par

certains côtés, rappelle la théorie de Jouffroy, et qui, par d'autres, prend un caractère particulier d'originalité. D'abord, il enseigne qu'il faut entendre par bien « les choses que nous désirons pour elles-mêmes, non comme des moyens, mais comme des fins, » et, selon lui, faire le bien, c'est satisfaire les tendances de notre nature. « Considérez, dit M. Taine, le plaisir, la puissance, la science. Vous désirez ces choses pour elles-mêmes, non comme des moyens, mais comme des fins : à ce titre, vous les nommez des biens, et vous appelez bien la chose qui par elle-même est l'objet d'une tendance (1). » Ce principe large et arbitraire est opposé aux principes les plus élémentaires de la science morale, et renferme la justification de la morale sensualiste, égoïste et intéressée. Il y a en nous de bonnes et de mauvaises tendances, et une hiérarchie entre ces tendances. Il n'y a pas seulement en moi une tendance au vrai, au beau, au bien, il y a aussi une tendance à l'ignorance et à la paresse, au vice et aux puissances matérielles. Pour discerner les tendances bonnes des tendances mauvaises, j'ai besoin d'une lumière, d'une règle, ou d'un critère. Si je n'ai pas cette règle, je ne ferai pas de distinction, et en vertu de ce principe que je dois satisfaire les tendances de ma nature, j'o-

(1) *Les philos. franç. au XIXe siècle,* ch. XI, p. 276.

béirai aux sens et à la voix séduisante des passions. Tant que M. Taine n'aura pas démontré que notre nature est parfaite et que toutes ses tendances sont légitimes, il n'aura pas justifié son principe, et il justifiera les vices du matérialisme le plus grossier.

Je vois également en moi des tendances neutres, qui n'ont aucun caractère de moralité; elles correspondent aux besoins physiques de ma nature : elles sont utiles, elles ne sont pas morales. L'adjectif bon est équivoque et s'emploie dans une double acception qui trompe le philosophe superficiel. Tantôt nous appelons bonne une action morale, conforme à la loi, tantôt une action qui n'est ni conforme, ni opposée à la loi morale et qui est utile aux besoins de notre nature. Nous avons une tendance à éviter la douleur, la faim, la soif, le froid; une tendance à nous vêtir, à nous nourrir. Ces tendances n'ont aucun rapport avec la loi morale. En leur obéissant, je fais un acte physique, utile, légitime, et qui n'est ni bon, ni mauvais. Or, si nous faisons le bien toutes les fois que nous suivons les tendances de notre nature, il faudra dire que je fais un acte vertueux quand je mange et quand je respire. Il faut encore ici démêler les tendances physiques, intellectuelles, morales, les besoins neutres, moraux et immoraux. Or, je ne peux faire cette distinction qu'aux clartés d'une lu-

mière supérieure, et si je fais cette distinction, je condamne déjà le principe trop immoral qui consacre toutes les tendances de la nature humaine.

La distinction arbitraire que fait M. Taine entre les fins et les moyens est également contraire à la vraie morale. Toute chose désirée comme fin n'est pas nécessairement bonne, et toute chose cherchée comme moyen n'est pas nécessairement mauvaise. L'homicide tue son semblable pour s'emparer d'un trésor : l'assassinat est un moyen, la possession du trésor est une fin. Qui dira que cet acte est bas et que cette fin est un bien? L'homme qui se livre à la boisson cherche une fin aussi, un plaisir, une sensation agréable. Cette fin est mauvaise. Ce système nous ramène à Epicure et aux joies brutales. Je dirai des fins ce que j'ai dit des tendances : les unes sont bonnes, les autres mauvaises. Je veux savoir à quel signe je ferai ce discernement, et pourquoi je reconnaîtrai à telle fin plutôt qu'à telle autre un caractère intrinsèque de bonté.

En fait, la thèse des germes moraux, de M. Littré, et de la satisfaction des tendances, de M. Taine, est une forme nouvelle d'une très-vieille erreur et la justification de la morale abjecte des passions.

III

Moleschott est un déterministe aussi audacieux, aussi absolu que M. Naquet et M. Taine. Il ne s'arrête pas à l'étrange théorie des germes moraux. La fatalité et la nécessité de travailler à l'amélioration matérielle de l'espèce humaine, voilà les deux idées fondamentales de la philosophie de Moleschott.

Il est utile de regarder en face cet abominable système et d'en suivre la filiation avec le système des déterministes français.

On a prétendu tracer une ligne de démarcation entre l'homme et les animaux, dit Moleschott; cette ligne s'efface en présence des progrès révélateurs des sciences naturelles. On reconnaît déjà que les degrés inférieurs de la volonté sont communs aux hommes et aux animaux, mais l'on veut prouver que la conscience est une faculté qui n'appartient qu'à nous. Cependant, qu'est-ce que la conscience? Des mouvements matériels, liés dans les nerfs à des courants électriques, sont perçus dans le cerveau en qualité de sensation; cette sensation est le sentiment de soi, la conscience. Certains philosophes

ont cru que la pensée était le caractère distinctif de l'espèce humaine. Mais qu'est-ce que la pensée? L'homme qui pense est la somme de ses sens, comme la chose que nous observons est la somme de ses propriétés. Les philosophes ont-ils été plus heureux lorsqu'ils ont cru que la liberté était le privilége qui distinguait l'homme d'avec l'animal? Pas davantage, répond Moleschott, car « on ferait mieux de dire que la volonté est une expression nécessaire d'un état du cerveau produit par des influences extérieures. Il n'y a pas de volonté libre; il n'y a pas de fait de volonté qui soit indépendant de la somme des influences qui, à chaque moment, déterminent l'homme et posent autour, même des plus puissants, les limites qu'ils ne peuvent franchir. »

Plus loin, Moleschott exprime, d'une manière plus repoussante, son fatalisme absolu : « A partir du moment où nous sommes engendrés, nous entrons dans un océan de matière en circulation. Et nous savons que l'enfant nouveau-né est le produit de causes nombreuses et de vibrations de la matière qui ne s'arrêtent jamais; il n'apporte pas avec lui quelque chose comme des idées innées, mais des dispositions toutes faites, œuvre de beaucoup de générations (1). »

(1) *La circulation de la vie* (29e lettre). — *La volonté.*

Voilà l'homme, dans le système de Moleschott : Un corps qui, dans sa formation, son développement, ses actions intellectuelles, morales, obéit aux lois éternelles et universelles de la matière. Il est évident qu'un tel système est la négation du bien et du mal au sens où nous l'entendons. Si le corps est tout, si l'âme n'est rien, il faut identifier le bien et le plaisir, le mal et la douleur. Le bien, c'est ce qui est utile à l'espèce, et le mal, ce qui, à un moment donné, est nuisible au développement de l'espèce. Or, puisque ce développement de l'espèce ne dépend pas de nous ; puisqu'il est soumis aux conditions générales et aux lois absolues de la matière, aux conditions d'air, de lumière, de nourriture et de vêtement, nous ne pouvons ni blâmer le mal, ni encourager le bien. Tout pardonner, tel est le dernier mot du fataliste allemand.

« Dans les cas particuliers, écrit Moleschott, le mal reste donc, comme l'homme tout entier, un phénomène naturel. Si cette idée doit nous inspirer des sentiments de pardon pour tous les crimes comme pour toutes les fautes, celui qui est vraiment homme n'y perd rien ; il n'y a de dommage que pour le sectaire persécuteur ou la colère haineuse du vaincu. Tel est le sens des paroles de Mme de Staël : Tout comprendre, ce serait tout pardonner. Je ne puis cesser de répéter à jamais cette précieuse parole. En effet, de même que le pré-

cepte : Aime ton prochain comme toi-même, était la moelle de la morale chrétienne, de même il faut écrire en tête de l'Évangile moderne : Tout comprendre, c'est tout pardonner (1). »

Mais, par une contradiction familière à l'erreur, Moleschott essaie de sauver du naufrage les idées de liberté, de responsabilité, et de répondre aux objections de la philosophie. On reconnaîtra facilement, dans ce système, le principe fondamental de la thèse des déterministes contemporains. La peine infligée par la justice ne peut avoir pour objet, dans ce système, ni l'intimidation, ni l'amélioration du délinquant. On n'intimide pas le voleur dont le crime est le résultat direct et nécessaire de la passion. Les déterministes reconnaissent la nécessité des châtiments, parce que la crainte du châtiment est un motif puissant qui peut, en certains cas, provoquer fatalement la fuite d'un crime semblable. En ce cas, la crainte agit sur l'homme comme le fouet sur l'animal : elle l'arrête et le fait reculer. Selon Moleschott, il faut chercher le droit de punir dans le besoin naturel et nécessaire de la conservation personnelle qui domine l'espèce. La peine est l'expression des besoins de l'espèce.

Voici encore un sens nouveau du nom de liberté. Moleschott conserve les mots et repousse les vieilles

(1) *Op. cit.*

idées. « Lorsqu'un homme a du bonheur, dit Moleschott, à comprendre la nécessité naturelle de son existence, de ses rapports, de ses besoins, de ses droits, de ses exigences, des limites et de la portée de son activité, il est libre. » Ainsi, selon Moleschott, la liberté n'est pas la faculté d'agir ou de ne pas agir, d'obéir ou de résister à la loi; elle consiste à éprouver du plaisir en reconnaissant nos droits. — J'avoue que je ne vois rien de commun entre une sensation de plaisir et un acte de liberté. La sensation est une modification de la sensibilité; la pensée modifie l'intelligence, et la liberté appartient à la volonté. La sensibilité, l'intelligence et l'activité sont des facultés distinctes, irréductibles, et marquées de certains caractères très-déterminés. C'est oublier les lois de la psychologie et du sens commun de dire : Je suis libre, car je me sens heureux; ou je pense, parce que j'éprouve une sensation de plaisir. Lorsque nous posons cette question : Etes-vous libres? nous voulons savoir si vous avez la faculté d'agir et de ne pas agir, de faire le bien et d'éviter le mal. Non, répond Moleschott, nous n'avons pas cette faculté. Mais, si nous n'avons pas cette faculté, vous n'êtes pas libres; telle est la conclusion logique et rigoureuse du principe affirmé par Moleschott. Il est inutile et puéril de tromper le lecteur inattentif, en se déclarant libre et raisonnable, à condition de désigner

par ces noms, qui ont un sens traditionnel, des idées qui leur sont absolument opposées.

Ne voyez-vous pas encore les contradictions de cette proposition de Moleschott : Nous sommes libres quand nous éprouvons du bonheur à sentir nos droits? Dans le système fataliste et déterministe, il n'y a pas de place pour la notion de droit. L'idée de droit est corrélative de l'idée de devoir. J'ai des droits, c'est-à-dire je suis entouré d'êtres intelligents et libres qui doivent respecter en moi ma liberté et certaines actions déterminées. Mais si vous acceptez la thèse déterministe, les êtres qui m'entourent, dominés avec moi par la nécessité, poussés fatalement dans leurs mouvements, ces êtres n'ont pas la faculté de respecter ou de violer mes droits; ils ne sont pas liés envers moi par des devoirs. Le minéral, le végétal, l'animal n'ont ni droits ni devoirs. Qui oserait dire sérieusement qu'une planète a des droits sur une autre planète, une molécule sur une molécule, un arbre sur un arbre? Une telle proposition fait sourire. Or, si je suis dominé par une loi de nécessité dans toutes mes actions; si ma nature est identique en son fond à la nature de l'animal ou du minéral, je ne me reconnais ni droits ni devoirs. Il est pénible d'insister sur ces vérités de sens commun!

On prétend encore justifier par le principe de la conservation de l'espèce la répression et le châti-

ment. La société a le droit de punir les actions contraires à la conservation de l'espèce. Un tel principe nous révolte, car c'est affirmer que le législateur doit rechercher l'amélioration de l'espèce, de la matière, et ne considérer dans l'homme que la partie la plus grossière, la partie animale, sans considérer sa partie intellectuelle et morale qui lui donne le premier rang sur l'échelle des êtres créés· Ecartons ces scrupules. — Ce devoir de conserver l'espèce n'est pas une vérité première qui se justifie par son énoncé. Que faut-il entendre par conservation et besoins de l'espèce ? Si je n'ai qu'un corps sans âme, mes besoins seront matériels comme les besoins des animaux ; la pénalité aura donc pour effet de réprimer les actes qui sont un obstacle au développement et aux jouissances de mon corps. Si je reconnais par plaisir ce qui est utile à mon corps, et par douleur ce qui lui est nuisible, le devoir social consiste à favoriser le développement et la multiplication des plaisirs. Il ne faut plus considérer dans l'application de la pénalité les besoins intellectuels, religieux, moraux ; il ne faut tenir compte que des sensations, c'est-à-dire des mouvements des nerfs, du sang, du cerveau. Il faut livrer l'homme aux physiologistes, confier la rédaction des lois aux anatomistes et écarter les représentants inutiles, les défenseurs attardés de la philosophie.

Un nouveau doute s'élève encore dans mon esprit. Pourquoi dois-je préférer le bien de l'espèce au bien de l'individu? Au nom de quel principe, enfin, ou de quel scrupule voulez sacrifier l'intérêt individuel à l'intérêt de l'espèce? Vous ne trouvez ce principe ni dans l'analyse, ni dans la décomposition du cerveau humain. Vous n'avez pas le droit de réprimer mes efforts pour arriver, par la fuite de la douleur et par le plaisir, à mon bien-être, à la prospérité de mon corps.

Puis, quelle peine infligerez-vous au coupable? Un éleveur qui veut améliorer l'espèce chevaline a recours à des causes matérielles : il étudie les conditions d'hygiène, d'air, de nourriture, de lumière et de milieu qui peuvent améliorer dans l'animal l'état de ses nerfs, de ses muscles, de son sang. Or, dans votre système déterministe et matérialiste, le législateur est un éleveur qui doit chercher les conditions les plus favorables d'air, d'hygiène et de lumière pour améliorer l'espèce humaine. Selon vous, « le droit naît seulement du besoin. » Je conclus de ce principe que tous nos besoins sont légitimes, qu'ils sont des droits, que je peux les satisfaire et que vous devez les respecter en moi et dans les animaux.

Et si vous voulez réprimer un homme qu'il vous plaît d'appeler coupable, vous ne devez pas infliger un châtiment, vous devez encore, à l'exemple de

l'éleveur, chercher pour ce coupable des conditions hygiéniques plus favorables, améliorer sa volonté, c'est-à-dire son cerveau et ses nerfs. « L'amélioration, dit Moleschott, on ne l'obtient que bien rarement dans les établissements pénitentiaires, et souvent au prix d'avantages qui ne compensent point ce qu'on veut appeler amélioration. Que de fois n'arrive-t-il pas que les individus frappés d'une peine ne quittent leurs prisons, en méditant des projets de vengeance contre la société, que pour y rentrer trop vite et plusieurs fois. »

Voilà donc le dernier mot du système que nous venons d'exposer. Le législateur doit supprimer la prison et la peine de mort; il doit procurer au coupable un air plus frais, une nourriture meilleure et plus abondante, et modifier ainsi, pour l'avantage de l'individu et de l'espèce, les molécules de son cerveau. Un tel système est évidemment un encouragement aux convoitises les plus mauvaises de la nature humaine. Cette accusation révolte Moleschott, qui répond, avec une violence de sectaire, aux défenseurs de la liberté. « Les besoins de l'espèce, écrit Moleschott, ne demandent, dans aucun cas, qu'on se rende esclave des passions; il est donc absolument impossible de faire découler la provocation aux débordements grossiers de la proposition que l'homme est un phénomène naturel, un produit nécessaire de la nature. Si, en dépit de ces

principes, ces désordres éclatent de temps en temps, on n'en peut rien conclure contre la vérité naturelle qu'on reconnaît, pas plus qu'on ne pourrait diminuer la valeur que le Christianisme conservera éternellement, non pas comme doctrine, mais comme principe de morale, en se fondant sur le fait que de son sublime précepte de l'amour, les moines ont tiré les cilices pour la pénitence, les jeûnes, les mortifications et tout ce qui est contre nature. L'hérésie qui soutiendrait qu'il faut chercher des jouissances aurait de la peine à s'attacher un nombre de sectateurs qui pût faire la moitié des infortunées victimes qu'a immolées l'esprit de domination des prêtres de toutes les couleurs. Lorsque j'entends parler de la sorte, il me semble que je vois défiler devant moi la race entière des sycophantes et des pharisiens. »

Malgré ces protestations indignées de Moleschott, il est évident que sa morale est une provocation au mal. Quoi! vous enseignez que le plaisir est bien, que la douleur est mal, qu'il faut tout comprendre et tout pardonner, que l'homme est un phénomène naturel, que ses actions et sa volonté sont des vibrations de la matière, qu'il n'y a pas de Dieu, que la vie future est un rêve, que le droit naît des besoins, et vous faites entendre des cris indignés, de violentes invectives, lorsqu'on affirme que cette doctrine est une provocation au mal!

Sans doute, si l'inclination au mal était un fait exceptionnel, particulier à tel ou tel individu, Moleschott pourrait dire qu'on n'est pas libertin parce qu'on veut l'être, et que le déterminisme matériarialiste n'est pas un encouragement au mal. Mais nous savons trop, qu'en fait, tout homme sent en lui-même une terrible tendance au mal, contre laquelle il résiste au prix de douloureux efforts. Il m'importe peu de savoir si je dois expliquer cette tendance par une déchéance primitive ou par l'inévitable imperfection de ma nature finie ; ce qui est vrai, c'est l'existence de cette universelle impulsion au mal. Il est donc évident qu'on peut être libertin si on veut l'être, si l'on veut obéir à cette impulsion malsaine; il est évident aussi qu'en nous reconnaissant le droit d'obéir aux besoins et aux tendances de notre nature, vous ruinez les fondements de l'ordre moral et social.

Et si vous ajoutez, avec M. Taine, qu'il y a des besoins légitimes et des besoins illégitimes, je réponds encore : Vous n'avez pas de règle ou de *critérium* pour discerner les besoins légitimes d'avec les besoins illégitimes; votre négation de Dieu, c'est-à-dire d'un supérieur et d'un législateur, vous condamne à l'impossibilité de découvrir cette règle immuable du bien. En affirmant que l'inexorable nécessité détermine et explique toutes nos actions, vous supprimez la distinction du bien et du mal,

du vice et de la vertu; vous justifiez, de fait, toutes les actions humaines.

Après avoir ainsi ruiné les fondements de la morale austère enseignée par toute philosophie, Moleschott, à l'exemple des disciples de M. Comte, nous promet une immortalité terrestre et un nouveau paradis.

« Nourriture, naissance, éducation, relations, dit Moleschott, tout autour de nous roule dans un mouvement qui se communique constamment; donc, le bien ne peut pas périr, la civilisation ne peut pas tomber en ruines. La vie circule avec la matière à travers toutes les parties du monde, les idées circulent avec la vie, et avec les idées, la volonté nécessaire du bien. Avec tous ses maux, la terre est et reste un paradis. »

Quelle étrange théorie! Le bien et la civilisation sont éternels parce que les atômes ne peuvent pas périr! La pensée, l'amour, la justice sont attachés à certaines molécules; l'ignorance, l'injustice et la barbarie sont inséparables de certaines molécules déterminées. Et ces choses adhèrent à la matière comme les forces physiques, chimiques, vitales! L'air que vous respirez, les atômes que mon corps s'assimile, c'est peut-être l'erreur, la haine, la barbarie qui pénètrent en moi! Un jour, peut-être, un savant écrira l'histoire des civilisations après avoir étudié les modifications des molécules, des espèces survivantes et des espèces disparues!

Exposer ces théories, n'est-ce pas déjà les réfuter? Expliquer l'éternité du bien par l'éternité des molécules; affirmer que la terre que nous habitons est un paradis, c'est nier les affirmations les plus persistantes et les mieux éclairées de la raison, c'est appeler un sourire amer sur les lèvres des habitants de ce triste paradis. Tout homme qui pense et réfléchit énumère, en quelques secondes, ses joies éphémères, et surprend sans cesse en son fond de nouvelles et innombrables causes de déception et de douleur. Non, non, cette terre n'est pas un paradis, et cette élite joyeuse dont parle Moleschott, en laissant dans l'oubli les plus nombreux et les plus malheureux des habitants de la terre, cette élite sait bien qu'il y a de l'amertume dans toutes nos joies. En vain, Gœthe nous dit, dans un langage trop poétique pour être vrai, que chaque onde d'air qui afflue dans notre poitrine est un fleuve éthéré, que nous nous rappelons à peine nos souffrances; il n'en est pas ainsi! La douleur passée, éveillée et conservée par le souvenir, s'ajoute aux douleurs présentes pour en augmenter le nombre et le poids. L'onde d'air et le fleuve éthéré n'expliquent rien. Il faut à l'homme une vie future et l'espérance d'un autre monde pour supporter, sans faiblesse, les épreuves de cette terre, qu'une cruelle ironie peut seule appeler un paradis!

CHAPITRE III

La morale déterministe et la liberté.

I

Nous connaissons les philosophes qui défendent, en France et en Allemagne, la morale de la fatalité. Il est impossible de concilier la thèse fataliste et la thèse spiritualiste, ou ceux qui affirment et ceux qui nient la liberté. Cependant, voici une philosophie nouvelle qui prétend les concilier. Elle affirme qu'il existe un terrain neutre où les adversaires peuvent se rencontrer et se donner la main. Un philosophe a publié, récemment, un ouvrage où je vois des idées élevées, des pages très-émues et les

paradoxes les plus étranges (1). L'auteur enseigne que l'erreur et la vérité, le déterminisme et la liberté sont deux lignes convergentes qui, arrivées à certaine hauteur, doivent s'unir et se confondre. C'est le point de départ de l'ouvrage, le paradoxe qui sert de frontispice à ce travail accueilli, selon nous, avec trop de faveur et de bruit. « Le système du déterminisme et celui de la liberté n'ayant pu se détruire depuis une lutte de tant de siècles, doivent marquer deux directions légitimes de l'esprit, qui, si elles étaient poussées assez loin, finiraient par converger (2). » Si nous appliquons ce principe aux erreurs qui, depuis l'origine du monde, divisent l'esprit humain, nous affirmerons ceci : Les matérialistes et les spiritualistes, les théistes et les athées, les dogmatistes et les sceptiques ont également raison; arrivés à certaines hauteurs, ils doivent s'unir : leurs doctrines sont également vraies. Il existe, au sommet des choses et de la pensée, un principe universel et synthétique qui embrasse toutes les négations et les affirmations dans sa vaste unité. A ce sommet, et dans ce principe, l'erreur et la vérité sont identiques. Les distinctions commencent en dehors de ce principe ou de cet Être universel, et s'accusent à mesure qu'elles s'éloignent de leur point de départ. Au sommet,

(1) *La liberté et le déterminisme.*
(2) Préface.

l'universelle harmonie; à la base, d'innombrables antinomies, voilà l'échelle de la science. Ainsi, le droit et la légitimité de l'erreur; l'identité hégélienne du mal et du bien, de la vérité et de l'erreur, du juste et de l'injuste, de l'être et du néant, en Dieu ou au sommet des choses, telle est la conséquence rigoureuse du principe, qui est la clef de voûte du travail que nous allons discuter. C'est avec raison qu'un *criticiste* a dit de ce livre : « Nous ne voyons rien d'intelligible dans une synthèse du *oui* et du *non*, et il nous est impossible de prendre au sérieux une doctrine métaphysique ou un dogme religieux qui ne tient pas compte du principe de contradiction (1).

Voici une seconde erreur qui, avec celle que nous venons de signaler, domine le livre tout entier et en révèle à la fois l'étrange faiblesse et les contradictions dangereuses. L'auteur n'a pas la vraie notion de liberté; il confond, comme il l'a fait dans un autre ouvrage, écrit également avec un talent très-remarquable, la liberté et l'amour, ou, si l'on nous permet de parler la langue si précise de la théologie, l'acte volontaire et l'acte libre. Il est évident que la discussion entre les nécessitaires et les spiritualistes porte sur ce point pratique et fondamental en morale : Sommes-nous libres de

(1) Pillon. *La Critique philosophique*, numéro du 2 janvier 1873.

faire le bien ou le mal? L'auteur, qui veut identifier l'amour et la liberté, fait litière du libre arbitre ou de la possibilité du mal. Voici ses paroles : « On admet généralement, sans plus ample examen, que, si le bien est libre, le mal doit l'être aussi; que la bonne volonté a pour corrélatif la mauvaise volonté, et que la réalité du mérite suppose la réalité du démérite. Cette conclusion d'une chose à son contraire aurait cependant besoin d'être justifiée. Ce qui fait soupçonner dans cette doctrine un malentendu, c'est qu'on est obligé de l'abandonner entièrement quand il s'agit de Dieu. On attribue la liberté à Dieu, qui fait le bien, et on n'en conclut nullement qu'il eût pu faire le mal; la liberté de bien faire n'implique donc pas en Dieu la liberté de mal faire, et, pour être reconnaissants à Dieu de ses libres bienfaits, nous n'avons pas besoin de nous dire qu'il aurait pu tout aussi librement nous faire du mal (1). »

L'auteur ne sait pas qu'il expose la thèse présentée, avec profondeur et subtilité, par Calvin, Baïus et Jansénius. Dieu, disaient les jansénistes, aime nécessairement le bien, et il est dans l'impuissance d'aimer le mal : et, cependant, il est libre, en aimant la justice. Il est donc possible de concilier la nécessité et la liberté. C'est aussi la

(1) *Op. cit.*, p. 35.

thèse de Stuart Mill : « C'est être libre que de pouvoir faire ce qu'on désire. »

Il faut expliquer cette confusion.

Nous n'entendons pas la liberté de la même manière dans l'homme et en Dieu. En nous, la liberté consiste dans la faculté de choisir entre le bien et le mal : cette liberté n'est pas en Dieu, et nous ne dirons jamais que Dieu a le triste privilége de choisir, à la manière de sa créature imparfaite, entre le bien et le mal. La liberté divine consiste dans la faculté d'agir, affranchie de toute autre puissance étrangère, supérieure ou rivale. Il y a dans notre âme, selon l'enseignement d'un très-savant théologien, la liberté morale, et en Dieu la liberté physique (1), et nous ne pouvons pas attribuer à Dieu le mérite qui a pour condition la possibilité de faire le mal. L'erreur capitale du livre que nous discutons est dans cette première confusion de la liberté physique et de la liberté morale, de la liberté dans l'homme et de la liberté en Dieu.

Le pécheur fait le mal avec plaisir, avec amour, disaient les jansénistes ; donc, il est libre et coupable. Le pécheur fait le mal avec amour, répondaient les théologiens catholiques, mais sans pouvoir l'éviter; selon vous, il n'est donc pas coupable : il est invinciblement entraîné, dominé, par l'attrait de la concupiscence et du plaisir.

(1) Ripalda. *De ente supernaturali*, édit. in-folio, t. III, p. 342.

Il y a des erreurs théologiques très-graves à signaler aussi dans l'ouvrage que j'étudie. L'auteur condamne la foi aux miracles et à l'éternité des peines avec une légèreté qui étonne les théologiens déjà surpris de rencontrer des principes irréligieux dans un travail de science pure. Je ne veux pas croire que l'auteur ait prévu les conséquences redoutables de ces graves paroles qui justifieraient presque la révolte de Satan contre Dieu :

« Le moi que j'affirme et que je préfère, il a aussi sa valeur, et une valeur inestimable; il réalise déjà en partie l'absolu, et l'action égoïste est un effort pour le réaliser encore davantage. Je veux me suffire à moi-même, trouver mon bien en moi-même; je veux être comme un Dieu. C'est encore Dieu que je veux. Il y a quelque chose de grand et de bon dans l'acte de celui qui affirme son *moi* et le préfère à tout le reste; car, ce qu'il s'efforce de réaliser ainsi, c'est toujours l'idée de liberté. » — Il y a donc quelque chose de grand et de bon dans l'acte de celui qui, par égoïsme, se préfère à Dieu; de celui qui veut se substituer à Dieu, par une infinie liberté. C'est la justification des rêves les plus hardis de l'orgueil humain. Le plus grand des crimes devient un acte de vertu! — Nous ne voulons pas faire une étude particulière et détaillée de ce livre; nous voulons répondre à une école; je ne veux pas attaquer un philosophe isolé.

Dans la première partie de son livre, l'auteur

mal inspiré renouvelle les objections des déterministes contre la liberté. Nous restons sur ce terrain; il est temps de donner une réponse générale aux objections des déterministes et des fatalistes contre le fait de la liberté humaine.

II

Voici les principales preuves des spiritualistes, telles que je les trouve exposées dans l'ouvrage que nous venons de citer. L'auteur veut les réfuter.

Tout acte de liberté implique nécessairement un moment plus ou moins long de délibération. A cet instant, placé en présence de motifs différents, sollicité en sens contraire, j'observe, je compare, je délibère, je choisis. Voilà un fait attesté par l'expérience. Or, l'automate spirituel ou le fataliste ne pourra jamais délibérer. Ce qui est conçu comme indépendant du moi ne peut être l'objet d'une délibération; nous ne délibérons pas sur le cours des choses extérieures, ni même sur la circulation de notre propre sang, qui ne dépend pas de notre liberté.

Dans l'hypothèse déterministe, les conseils, les

prières, les exhortations n'ont aucun sens. On n'adresse pas de prières au fleuve qui coule fatalement vers la mer; on n'adresse pas non plus de prières à l'automate de Vaucanson. Et cependant, qui voudrait contester que très-souvent, dans la vie, nous adressons des conseils, des exhortations, pour obtenir de la liberté de nos semblables un acte conforme à la loi.

A quoi bon les contrats, les engagements par lesquels un homme lie sa volonté et engage l'avenir? Dans l'hypothèse déterministe, l'homme ne peut pas répondre de l'avenir, si prochain qu'il soit. Il se meut fatalement dans telle ou telle direction, entraîné par une force supérieure et souveraine. Que sera-t-il, dans un an? Il l'ignore. L'automate spirituel dira seulement ceci : Mon idée dominante et mon désir dominant sont aujourd'hui d'accomplir dans un an tel ou tel acte; et je l'accomplirai effectivement, à moins que dans un an je ne sois dominé par une idée et un désir contraires. — Quel est l'homme sérieux qui se contenterait de cet engagement?

Si l'homme n'est pas libre, il faut supprimer les lois sociales. On ne fait pas de lois, dit Aristote, pour les animaux ou pour des automates soumis à la nécessité. La loi religieuse et civile s'impose à des êtres libres, qui ont la faculté de l'observer ou de la violer. Les nécessitaires répondent au lé-

gislateur que les lois sont inutiles. L'homme est un théorème vivant, une force qui se développe fatalement, selon des lois mécaniques. Si nos actions sont conformes à la loi, c'est un effet nécessaire de notre nature et des motifs qui l'ont subjuguée.

La responsabilité morale et la sanction disparaissent avec la notion de liberté. L'homme cesse de répondre de ses actions et d'encourir un châtiment, dès l'instant qu'il obéit à la fatalité. Il n'est plus cause, dans le sens philosophique: il est un instrument, un organe au service de la force ou de la loi inflexible qui domine et pousse sa volonté. La responsabilité appartient à la cause, à l'Etre qui crée la force et la loi. Il faut rayer de nos systèmes de morale la responsabilité humaine, et repousser comme sauvage et barbare le système odieux des pénalités.

Arrêtons-nous à ces preuves traditionnelles de la liberté humaine. Il serait facile d'en signaler d'autres, empruntées au sens commun et à la métaphysique. Les criticistes récusent l'autorité de la métaphysique et l'autorité du sens commun en philosophie. Réfuter cette objection nous entraînerait trop loin : nous le ferons peut-être plus tard, dans une étude plus approfondie de la liberté, et nous discuterons alors la valeur des preuves nouvelles par lesquelles on essaie de mieux réfuter le déterminisme contemporain.

III

Voici l'argumentation que l'on oppose successivement à chacune des preuves que nous venons d'exposer.

Si nous ne délibérons pas sur la circulation du sang ni sur le cours des astres, c'est que nous n'avons aucune influence directe sur le cours des astres, ni sur la circulation de notre propre sang; nous n'avons aucune influence sur un très-grand nombre de phénomènes physiologiques que la science constate dans le corps humain. N'ayant aucune influence sur eux, ils ne peuvent pas être l'objet d'une délibération. Les idées et les sentiments agissent fatalement, il est vrai, mais, enfin, ils agissent sur notre volonté, et ils peuvent, dans l'hypothèse déterministe, être l'objet de nos délibérations. « Nos idées et nos inclinations suffisent à produire nos mouvements. L'automate intelligent pourra donc aussi délibérer, et ce serait lui opposer à tort le sophisme paresseux que de lui dire : Vos idées ne vous servent à rien, puisque, au contraire, les idées sont ses ressorts et ont sur lui une puissance déterminante. La délibération est simplement l'ins-

tant où les motifs et les mobiles contraires se balancent dans son esprit (1). »

Les exhortations et les conseils ne sont pas superflus. La volonté obéit fatalement aux motifs; oui, mais par les exhortations et les conseils, nous voulons la persuader, c'est-à-dire la déterminer : « La seule prière que l'ingénieur adresse à un fleuve pour l'empêcher de déborder, c'est une digue solide; mais si les eaux des fleuves entendaient et comprenaient ce qu'on leur dit, il suffirait de leur parler avec l'éloquence d'Orphée. Il est évident que nos paroles ne convaincraient pas un fleuve sourd, mais elles ne convaincraient pas davantage un homme sourd. Les déterministes connaissent mieux encore que les autres la loi qui veut qu'on proportionne les moyens à la fin, et qu'on emploie, pour produire un effet, les causes appropriées et déterminantes. On convainc une intelligence avec des raisons, et on persuade une sensibilité avec des sentiments (2). »

Le spiritualiste et le fataliste peuvent également signer un contrat et engager l'avenir. Le spiritualiste dira : je tiendrai ma promesse, parce que je sais que je peux la tenir. Le fataliste dira : je tiendrai ma promesse, parce que je ne peux pas la violer;

(1) *Op. cit.*, p. 13.
(2) *Op. cit.*, p. 14.

les motifs me lieront. Entre ces deux réponses, je ne vois qu'une même pensée, exprimée sous une forme positive et une forme négative. « Il serait plus vrai de dire, en dernière analyse, que les deux doctrines adversaires constatent également dans l'homme une puissance consciente de soi, mais l'expriment de deux façons opposées. D'après les partisans de la liberté, puissance exempte de contrainte, nous avons conscience de ce que nous pouvons faire, par exemple, tenir une promesse; d'après les partisans de la nécessité ou de la contrainte subie, nous aurions conscience de ce que nous ne pouvons pas faire, par exemple, manquer à cette promesse. La notion de la nécessité semble donc plus négative que positive : elle implique plutôt le sentiment d'une impuissance que d'une puissance (1). »

Les lois, la responsabilité, la sanction, sont très-utiles, même à une société d'hommes qui n'ont pas la liberté. En effet, les hommes s'unissent et, par un contrat implicite ou explicite d'assurance, ils s'engagent à unir leurs forces contre le péril commun. Les lois sont l'expression de ce contrat d'assurance; l'impôt en est la prime; le châtiment, la sanction. Il y a une liberté sociale, une responsabilité sociale, un châtiment social. « On fondait au-

(1) *Op. cit.*, p. 25.

trefois la pénalité sur le principe tout métaphysique d'expiation, dont les deux termes, le libre arbitre et le bien en soi, sont, pour ainsi dire, deux absolus. Qu'en résultait-il ? Si, d'une part, notre libre arbitre est assez absolu pour faire le mal avec le plein pouvoir de faire le bien, et si, d'autre part, le bien en soi commande absolument à la volonté, on pouvait conclure la nécessité d'une expiation pour rétablir, entre la mauvaise volonté et le bien, un ordre et une dépendance rationnels. De là, les expiations divines de l'autre vie... L'introduction de ces idées théologiques dans les lois sociales ne pouvait produire que les plus fâcheux résultats... Nous ne devrions donc plus prétendre, dans nos lois pénales, appliquer le principe d'expiation; car, si nous n'avions d'autre principe à invoquer que l'immoralité absolue de la mauvaise volonté et la justice absolue de la peine, nous serions entièrement désarmés contre les coupables... Les vraies raisons de la pénalité sociale sont les raisons de défense et de conservation sociale. Or, ces raisons sont admises par les partisans comme par les adversaires de la liberté (1). »

De ces principes découle notre dernière réponse aux objections des partisans de la liberté. La société a le droit de se défendre : elle retranche de

(1) *Op. cit.*, p. 26.

son sein celui qui nuit à ses intérêts. C'est justice. On se délivre d'un malfaiteur comme d'un animal nuisible. Le mal fait à la société justifie le châtiment : « Il faut distinguer entre la responsabilité sociale, qui suffit à la pénalité sociale, et la responsabilité métaphysique ou morale, dont Dieu seul pourrait être le juge. Une chose contraire à la conservation de la société est accomplie parmi vous... C'est à vous qu'on s'en prendra, parce que le mal exécuté au dehors existe d'abord en vous... En définitive, la responsabilité sociale dans le déterminisme n'est pas morale, mais physique : c'est simplement le point d'application sur lequel la société doit agir pour produire l'effet qu'elle cherche. Dès que ce point d'application est dans l'individu, il y a responsabilité (1). »

IV

Une idée fausse domine et explique ces objections contre la thèse de la liberté. L'auteur n'a pas cherché l'existence de la liberté au for intérieur, dans l'âme; il n'a pas vu ce qui précède, accompagne et suit l'acte libre en nous.

(1) *Op. cit.*, p. 24.

Selon lui, la délibération est l'instant où les motifs contraires se balancent. D'abord, cette expression n'est pas philosophique; puis, les motifs contraires ne se balancent pas. C'est moi qui, placé en présence de motifs contraires, les compare, les juge et les apprécie. La délibération est un acte subjectif, intérieur, qui implique incontestablement ce fait : mon indépendance à l'égard des motifs, la possibilité de pouvoir obéir à celui-ci ou à celui-là. La délibération n'est donc pas un fait objectif, un balancement extérieur des motifs. C'est un acte *judiciaire* du moi, attestant sa liberté. Or, si les motifs agissent fatalement sur moi; si le motif le plus fort doit nécessairement entraîner ma volonté; si je ne suis pas indépendant et affranchi à leur égard, la délibération est inutile et impossible. Inutile, puisqu'en fait le motif le plus fort m'entraînera; impossible, puisqu'en théorie je ne peux pas choisir, c'est-à-dire délibérer. Je serai spectateur, témoin de l'action efficace des motifs sur ma volonté; je n'agirai pas. Je suis passif, et l'activité appartient aux motifs.

On nous dit qu'il faut convaincre l'intelligence par des raisons, la sensibilité par des motifs : jusque-là, c'est fort bien. On ajoute que les conseils sont très-naturels, car ils ont pour effet, dans l'hypothèse fataliste, de déterminer la volonté. Le paradoxe est là. Un homme est tenté de violer la loi.

Vous l'exhortez à l'observer. Votre exhortation implique nécessairement deux choses : d'abord, que cet homme peut violer la loi; deuxièmement, qu'il peut, à son gré, accepter ou repousser vos conseils. Or, dans l'hypothèse déterministe, l'homme n'a pas le pouvoir de résister et d'obéir à la loi, de résister et d'obéir à vos conseils. Le désir le plus fort, comme l'enseigne Stuart Mill, c'est-à-dire celui qui, étant donnée la nature de cet homme, est le plus efficace sur lui, ce désir dominant, impérieux, absolu, entraînera nécessairement sa volonté à violer la loi, si c'est sa nature, à ne pas la violer, si sa nature s'y oppose. Cela posé, il est évident que vos conseils sont totalement superflus. On persuade l'esprit par des raisons, sans doute; la sensibilité par des sentiments, sans doute; mais on agit ainsi parce qu'on suppose dans l'esprit et dans le sentiment la possibilité de résister à vos raisons et à vos sentiments pour agir en opposition avec eux. En fait, je sens très-bien que j'ai le pouvoir de résister, si je veux, à tous les motifs et à tous les mobiles, à toutes les raisons et à tous les sentiments que vous pourrez me présenter. C'est là le point inébranlable qui soutient la liberté. L'auteur se place encore ici au point de vue extérieur, et non au point de vue intérieur. Il voit que toute action libre implique un motif, ce qui est évident, puisque tout acte libre est un acte intelligent qui impli-

que un choix; mais il ne voit pas qu'il y a dans l'âme, à la racine de l'âme, une faculté qui sent bien sa puissance et qui est elle-même la puissance de résister aux motifs, que la liberté est là.

C'est encore une étrange aberration de ces nouveaux conciliateurs de prétendre qu'il n'y a qu'une différence de formule entre la théorie nécessitaire et la théorie spiritualiste du contrat. Mais il suffit de jeter un coup d'œil sur les thèses de Stuart Mill et des chefs de l'école déterministe pour constater qu'un abîme sépare ces deux théories. Le spiritualiste signe un contrat et s'engage à tenir sa parole dans un avenir éloigné. Son engagement est très-net, absolu. Il affirme ainsi son autorité sur le temps, c'est-à-dire sur la succession extérieure des événements et sur les motifs. Il sent et il affirme que sa liberté est assez puissante pour écarter tous les motifs qui viendraient à l'encontre de son engagement. Le contrat est le signe extérieur, la manifestation intelligente de la puissance de sa liberté. En est-il de même du déterministe? Non, certes! Je m'engage à tenir ma promesse, si la nécessité, c'est-à-dire un motif plus fort, ne m'entraîne pas dans une autre direction. Entre le contrat conditionnel du déterministe et le contrat absolu du spiritualiste, il y a une différence radicale, très-facile à constater. L'un est conditionnel, l'autre absolu; l'un affirme la puissance de la liberté, l'au-

tre la nie; l'un exprime la supériorité de la volonté sur les motifs; l'autre en affirme la dépendance. Evidemment, la thèse hégélienne des lignes convergentes abuse ici notre auteur. Dira-t-on que la signature du contrat, la sanction qui en assure l'exécution pour le spiritualiste, sont des motifs qui détermineront la volonté? C'est encore un sophisme. Aujourd'hui, dira le déterministe, la signature et la sanction me déterminent à tenir ma promesse; en sera-t-il ainsi dans un instant? Je l'ignore : je ne connais pas les motifs déterminants qui, à cette heure, agiront sur moi. En fait, la thèse déterministe est la négation de tout contrat.

Voici les conséquences les plus graves du déterminisme. L'auteur est amené, par la logique inexorable des idées, à nous donner une définition nouvelle et barbare de la responsabilité, de la loi et de la sanction. Ici, nous rampons, et la philosophie perd sa lumière et tout caractère de justice, de vérité, de loyauté. Dans cette doctrine, le souverain n'est pas un juge qui cherche à déterminer la culpabilité, il est un despote, qui, peu soucieux de la liberté humaine, ne considère que le fait matériel du délinquant. L'homicide et le vol ne sont plus, pour le souverain, l'expression d'une volonté libre et coupable; ces choses sont des actes qui nuisent à la conservation sociale, et que, à ce titre seulement, le souverain doit réprimer et punir. Le châtiment

cesse d'être une expiation et n'est plus qu'un moyen de défense. On tue un homme qui tue, comme on abat un animal malfaisant.

Ce n'est plus à la philosophie, c'est au sens commun, c'est aux sentiments les plus nobles, les plus élevés, aux sentiments immortels, lumière infaillible de notre conscience, qu'il appartient de faire justice de ces coupables théories.

C'est une théorie barbare, car elle permet au juge d'immoler un innocent, au nom de la sûreté de l'Etat, de la raison d'Etat. Quoi! est-ce que vous condamnez l'aveugle parce qu'il ne voit pas, le sourd parce qu'il n'entend pas, le paralytique parce qu'il ne marche pas? Et vous punirez de mort le malheureux dont la volonté, déterminée fatalement par la *force intérieure* et *contraignante* des motifs, aura commis un fait contraire au bien de l'Etat! Assimiler le délinquant à un animal malfaisant, n'est-ce pas dégrader la nature humaine, après avoir justifié la barbarie des chefs d'Etat!

C'est une théorie immorale, car elle fait disparaître le point d'appui de la moralité par la confusion du crime et de la vertu. Un acte est conforme aux intérêts de l'Etat, il est bon, son auteur est vertueux; est-il en opposition avec l'intérêt de l'Etat, il est mauvais, son auteur est coupable et criminel. La moralité et la responsabilité ne sont plus dans la volonté humaine, elles sont dans l'acte

matériel; la liberté, l'âme, tout l'homme enfin disparait dans ces désolantes doctrines, et l'on ne voit plus dans l'univers que des êtres animés et inanimés, que l'on traitera avec la même loi et la même rigueur, selon qu'ils seront utiles ou nuisibles au bien de l'Etat. Une telle théorie n'est pas seulement immorale, elle est la négation de toute morale, de toute justice, de toute honnêteté !

Et quand l'écrivain dont je discute la doctrine prétend blâmer la justice sociale, qui cherche dans la liberté humaine et non dans le fait matériel la base de la pénalité, il est logique, et sa doctrine est barbare.

Dieu merci! ce n'est pas ainsi que l'entendent et la conscience humaine et les bons juges qui appliquent les lois. Ceux-ci cherchent la culpabilité là où elle est, dans la volonté humaine et non dans le fait matériel. Ils ne puniront pas l'enfant qui fait un crime sans connaître le crime, le fou qui tue sans savoir ce qu'il fait. Et l'automate spirituel, le fataliste assujetti au joug de la nécessité, est semblable au fou, à l'animal; en sa présence, la justice est désarmée.

Ecartons les subtilités métaphysiques, et allons au fond des choses. Vous voulez substituer à la morale naturelle, éternelle et immuable, comme Dieu, une morale arbitraire et mobile, comme les intérêts des sociétés : c'est la négation de toute mo-

rale; c'est la morale athée. — Selon vous, le malfaiteur n'est jamais libre de voler ou de ne pas voler; il est un malheureux affligé par la nature d'une infirmité morale, analogue aux infirmités physiques. On est voleur, comme on est aveugle ou boiteux. C'est la négation de la liberté et de la responsabilité. — Selon vous, enfin, le juge frappe le délinquant, dans l'intérêt social. — Or, il existe un très-grand nombre de fautes qui ne sont pas visibles et qui ne blessent pas, au moins extérieurement, l'intérêt social. Ce n'est pas tout. En restant fidèle à vos principes, vous n'avez pas même le droit de punir le voleur et l'assassin. Vous n'avez pas ce droit, non-seulement parce que ce malfaiteur n'est pas coupable, mais encore parce que vous ne pouvez pas même invoquer contre lui l'intérêt social compromis. En effet, le voleur obéit et obéira toujours au motif le plus fort; c'est votre principe. Or, vous ne connaissez pas les motifs qui agiront sur nous, et vous ignorez si le motif qui entraînera fatalement la volonté de cet homme, dans dix minutes, ne sera pas très-utile au bien social : vous n'avez donc pas le droit de le retenir pendant cinq minutes sous le verrou. Vous n'avez ce droit, ni au nom de la culpabilité que vous ne connaissez pas, ni au nom de la conservation sociale qui n'est pas menacée.

Ainsi, même au point de vue pratique, il y a un

abîme entre les adversaires et les partisans de la liberté. C'est une entreprise ingrate et très-dangereuse de les concilier. Il faut être ou sceptique ou sophiste pour se flatter d'y réussir.

Il est toujours trop tôt pour encourager des doctrines qui énervent les caractères, abaissent les esprits, et font disparaître à la fois le respect de l'homme et le respect de Dieu. Mais défendre ces doctrines au sein d'une société en décadence; enseigner que la liberté, fondement de la grandeur humaine, n'existe pas; que l'Etat peut tout dans l'intérêt d'une société où il n'y a plus de place pour les êtres libres; proclamer la vérité de ces doctrines malsaines quand nous assistons au naufrage des plus grandes idées et des plus nobles sentiments, c'est ne pas connaître et ne pas aimer son pays; c'est n'avoir pas dans son cœur le deuil éternel des défaites, des hontes et des triomphes que nous avons le châtiment de contempler!

V

Essayons d'approfondir ce grand problème de la liberté humaine. Les erreurs et les négations que nous venons d'exposer découlent rigoureusement. par voie logique, d'un principe qui est la clef de

voûte du système déterministe : c'est l'efficacité des motifs. Si nous écartons un moment la thèse antinomique de Kant, nous voyons deux philosophes célèbres essayer de concilier la liberté humaine et l'influence des motifs. Thomas Reid, trop attentif à défendre la liberté humaine, oublie l'action réelle des motifs ; Leibniz, trop préoccupé de l'efficacité des motifs, oublie et perd cette liberté, si bien nommée, par Rosmini, la liberté bilatérale. Ils ont été trompés l'un et l'autre en considérant ce difficile problème à un point de vue trop exclusif, et leur solution porte le caractère et la forte empreinte de leur esprit très-opposé. Reid est pratique et esclave du sens commun ; Leibnitz est spéculatif, et il oublie, qu'arrivé à des hauteurs qui séparent l'homme du théâtre des faits par un trop grand intervalle, le regard n'est plus assez puissant pour saisir les détails de l'infinie variété des choses de ce monde.

VI

Thomas Reid répond aux défenseurs du système de la nécessité ; il veut réfuter Hume et Priestley. Il a bien vu l'objection. Je doute que les déterministes contemporains l'aient exposée avec plus de

clarté; la voici : « Toute action délibérée, disent-ils, doit avoir un motif. Quand rien ne le combat, ce motif doit nécessairement déterminer l'agent; quand il y a des motifs contraires, le plus fort doit prévaloir. Nous raisonnons des motifs des hommes à leurs actions comme de toutes les autres causes à leurs effets. Si l'homme était un agent libre et qu'il ne fût pas gouverné par des motifs, toutes ses actions seraient de purs caprices; les récompenses et les punitions ne pourraient avoir sur lui aucun effet, et un être pareil serait absolument ingouvernable. »

Voilà bien l'objection. Thomas Reid veut la réfuter en démontrant que nous pouvons agir sans motifs. Il suffirait, à notre avis, de démontrer, pour réfuter les déterministes, qu'il n'existe pas entre l'action et le motif un rapport de cause à effet. Je reconnais cependant que si l'on peut établir la possibilité d'agir sans motifs, on allègue une preuve décisive en faveur de la liberté. Mais peut-on l'établir? Je ne le crois pas. Voici d'ailleurs l'argumentation de Thomas Reid.

On peut en appeler à la conscience individuelle de chaque homme, et prouver que nous pouvons faire un grand nombre d'actions insignifiantes sans aucun motif. Et si l'on m'objecte qu'en agissant ainsi je suis encore influencé par un motif dont je n'ai pas conscience, on met en avant une supposi-

tion arbitraire, et on admet que je peux être convaincu et déterminé par un motif que je n'ai pas connu. — Souvent je peux atteindre un but par des moyens très-différents. Je choisis l'un, j'écarte l'autre, avec le sentiment que j'agis de la sorte sans préférence, sans raison de choisir ce motif et d'écarter celui là. Un homme doit une guinée, il en possède deux cents qui ont toutes la même valeur; il en prend une, au hasard, pour payer sa dette : il agit donc sans motifs. — Une action faite sans motifs ne peut avoir ni mérite ni démérite, j'en conviens; mais il n'est pas question de la moralité de nos actions, il faut savoir si nous pouvons agir sans motifs. Or, on ne démontrera jamais que, dans le cas d'un motif unique, je sois déterminé à agir; on ne démontrera jamais que je ne peux pas agir par entêtement, caprice, obstination. — Il y a deux classes de motifs : les uns rationnels, les autres animaux. Les motifs de la dernière espèce nous sont communs avec les animaux. La faim est pour l'homme et pour la bête un motif de manger, la soif un motif de boire, et la fatigue un motif de se reposer. Lorsque plusieurs motifs de ce genre sollicitent l'homme et l'animal, les effets ne sont pas toujours les mêmes. L'animal cède au motif le plus fort qui agit mécaniquement sur lui, et produit une impression proportionnelle à la violence de l'appétit. L'homme peut résister au motif le plus fort et

sacrifier le plaisir au devoir. Dans l'animal, une passion est vaincue par une autre passion, un appétit par un autre appétit, nécessairement, fatalement; et c'est pour cela que les bêtes ne sont ni responsables de leurs actions ni soumises à une loi. Et si nous sommes responsables de nos actions et soumis à une loi, c'est parce que nous avons le pouvoir, dont les bêtes sont privées, de résister au motif. — Les motifs rationnels s'adressent à notre jugement et à notre raison; les motifs animaux s'adressent à notre sensibilité. Très-souvent, il s'élève des conflits entre ces motifs. Si l'on consulte la mesure animale, les motifs animaux sont les plus forts, et cependant nous pouvons leur résister; si l'on consulte la mesure rationnelle, les motifs rationnels sont les plus forts, et cependant nous pouvons encore leur résister. — On objecte que « si les hommes n'étaient pas nécessairement déterminés par les motifs, leurs actions ne seraient que de purs caprices, et que les récompenses et les punitions demeureraient sans effet. » C'est une erreur. La vérité est que la résistance aux motifs animaux par amour du devoir marque un très-haut degré de sagesse, et que la faute et le caprice consistent précisément à leur obéir. La vérité est encore que la récompense et le châtiment ont leur effet sur l'homme de bien, et qu'elles le manquent sur le méchant, parce que le premier observe la loi et que

le second la viole en cédant aux motifs animaux.

Voilà l'argumentation de Thomas Reid. Elle est habile, ferme; elle n'est pas complète et ne tranche pas la question.

Thomas Reid interroge sa conscience et déclare que nous agissons souvent sans motifs. J'interroge ma conscience, et je ne peux pas constater ce fait; je vois au contraire que toutes mes actions, irréfléchies et réfléchies, ont un rapport avec un motif et se produisent invariablement après un motif. Les actions réfléchies suivent un motif connu, observé, constaté par l'attention; les actions inconscientes se produisent avec un motif qui passe inaperçu quand je ne veux pas réfléchir; mais ces deux grandes classes d'actions, qui embrassent toutes les manifestations de mon activité, n'excluent jamais; au contraire, elles impliquent toujours des motifs. Sans doute, je surprends en moi, sous l'influence de l'instinct, de l'habitude et de la spontanéité, des séries rapides et innombrables de phénomènes dont les motifs ne frappent pas mon attention; mais si je réfléchis, si, par un acte délibéré, je renouvelle ces phénomènes dans les mêmes conditions, je reconnais le motif que je n'avais pas encore observé. Leibniz a raison quand il écrit ceci : « Une infinité de grands et de petits mouvements internes et externes concourent avec nous, dont le plus souvent l'on ne s'aperçoit pas : lorsqu'on sort d'une

chambre, il y a telles raisons qui nous déterminent à mettre un tel pied en avant, sans qu'on y réfléchisse (1). » Je n'ai pas conscience du motif dans l'acte indéterminé, parce que l'acte lui-même est inconscient. L'acte et le motif se présentent avec le même caractère : ou l'un et l'autre sont conscients, constatés, ou l'un et l'autre sont inconscients.

Je peux agir par caprice et par entêtement, je le veux bien. Thomas Reid en conclut que nous sommes affranchis de l'efficacité des motifs. C'est une erreur. Dans telle circonstance donnée, je veux prouver que je suis libre et que je peux agir sans motifs; mais le désir de convaincre un adversaire, de prouver que je suis libre, voilà, en fait, le vrai motif de mon action, qui se substitue à d'autres motifs. J'agis par caprice, obstination, soit; le caprice et l'obstination sont les raisons pour lesquelles je me détermine au mouvement ou au repos. Vous voyez bien que votre liberté d'indifférence n'existe pas, et que le motif, Protée insaisissable, reparaît à tout instant sous des formes nouvelles. Je peux marcher, tantôt pour le plaisir de marcher, tantôt pour prouver ma liberté. Le vulgaire marche pour le plaisir de marcher; le philosophe qui veut convaincre un déterministe marchera pour démontrer sa liberté; mais, dans les deux cas, je retrouve encore un motif et une action.

(1) Leibniz. *Théodicée*, part. I, p. 97.

La distinction des motifs rationnels et des motifs animaux est très-fondée, j'en demeure d'accord avec vous; mais que prouve-t-elle contre la thèse déterministe? Rien. S'il est un fait expérimental facile à constater, c'est celui-ci : Je connais la loi morale; des motifs bons me sollicitent à respecter la loi, des motifs mauvais à la violer. Les premiers sont des motifs rationnels, les seconds des motifs animaux. Je peux obéir, soit aux motifs rationnels, soit aux motifs animaux. Dans le premier cas, mon acte est bon; dans le second, il est mauvais. Mais restons sur le terrain pratique; en fait, ou j'observerai ou je violerai la loi. Dans les deux cas, ma volonté n'agira pas sans motifs.

Un homme doit une guinée, il en possède cent; il prendra l'une ou l'autre sans motifs. Examinons le fait avec plus d'attention. Que veut faire cet homme? Payer une dette. Et comme toutes les guinées ont la même valeur, c'est-à-dire qu'elles peuvent toutes répondre au but de l'agent, celui-ci prend indistinctement celle-ci ou celle-là. Nous craignons de paraître subtils; mais ce n'est que par une très-fine analyse que l'on peut démêler la vérité. Je vois très-clairement que cet homme a un motif, payer une dette, et qu'il exécute un mouvement : il prend une guinée. Voilà l'acte libre complet... Mais je prends sans motif, ajoute Thomas Reid, telle ou telle guinée. Ou je choisis, ré-

pondrons-nous, et mon action implique un motif; ou je ne choisis pas, et je fais un acte instinctif, essentiellement différent d'un acte libre. C'est un acte analogue aux mouvements connus en physiologie sous le nom de phénomènes réflexes, étrangers au cerveau, un phénomène qui est un effet étroitement uni à une cause. Or, Thomas Reid ne peut prouver son assertion qu'en alléguant l'exemple d'un acte libre accompli sans motif.

« Un motif est également incapable d'action et de passion, ajoute encore Thomas Reid, parce qu'il n'est pas une chose qui existe, mais une chose qui est conçue; c'est ce que les scolastiques appelaient un être de raison, *ens rationis.* » La pénétration habituelle de Thomas Reid est ici en défaut. La vue de l'or allume la convoitise du voleur; un air infect remplit ma chambre, et je sors pour respirer un air plus frais. L'or et l'infection sont des réalités externes; la convoitise, excitée par l'or, le désir de fuir, provoqué par l'infection de l'air, sont des réalités internes, psychiques. L'action du voleur qui saisit l'or, le mouvement que je fais pour sortir, sont aussi des réalités. Le plaisir et la douleur, conçus par ma raison, agissent très-certainement sur moi. Si les motifs sont incapables d'action et de passion, ils seront même incapables d'exciter ma volonté, de solliciter mon consentement. Et refuser toute action aux motifs, n'est-ce pas

manifestement contredire l'expérience et la raison?

Thomas Reid n'a pas résolu le problème; il n'a pas reconnu la part légitime et certaine des motifs dans les actions humaines. Il a voulu prouver que nous pouvons agir sans motif, et il suffisait de démontrer que le motif n'agit pas comme cause pour défendre la liberté.

VII

Leibniz est un penseur de génie, quelquefois inexact, toujours original et profond. Il étonne et éveille des idées dans l'esprit de ceux qui veulent l'approfondir; il ouvre à la pensée des horizons nouveaux et infinis. Métaphysicien élevé et hardi, il a étudié le problème de la liberté humaine à un point de vue très-différent de celui de Thomas Reid.

Leibniz distingue trois sortes de fatalisme : le fatalisme turc, ou, pour employer son expression, le destin à la turque, *fatum mahumetanum;* le fatalisme stoïque, *fatum stoïcum;* et le fatalisme chrétien, *fatum christianum*. Les Turcs croient que tout est prémédité par Dieu; ils ne prennent pas la peine d'éviter les dangers et de fuir les lieux infectés par la peste. Les stoïciens vaquaient à

leurs affaires; leur fatalisme, selon Leibniz, n'était pas si noir qu'on le fait, « mais il tendait à leur donner la tranquillité à l'égard des événements, par la considération de la nécessité, qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles. » Le fatalisme chrétien consiste à faire son devoir et à nous tenir contents de ce qui en arrivera, « non-seulement parce que nous ne saurions résister à la Providence divine ou à la nature des choses, ce qui peut suffire pour être tranquille et non pas pour être content, mais encore parce que nous avons affaire à un bon maître. » Nous ne sommes pas de l'avis de Leibniz et nous nous répugnons à l'idée d'un fatalisme chrétien. Le dogme de la Providence n'est pas la théorie du destin.

Ne croyez pas que Leibniz soit déterministe en principe. Il réfute, il est vrai, très-vivement les théologiens, qui croient à la liberté d'indifférence, mais il est aussi très-énergique contre les fatalistes, et il estime opportun de concilier la liberté et la nécessité. Il reconnaît une nécessité aveugle, absolue, métaphysique ou géométrique, qui ne dépend que des causes efficientes; une nécessité morale qui est la conséquence du choix libre de la sagesse par rapport aux causes finales, et enfin des actions que l'on voudrait croire arbitraires et produites par une liberté d'indifférence et d'équilibre. Leibniz ne veut croire ni à la volonté liée par la

nécessité absolue, ni à la liberté d'indifférence, et il croit que nos actions sont déterminées par la nécessité morale, qui découle des rapports de la sagesse avec les causes finales.

Cette hypothèse de Leibniz découle d'un autre principe exposé avec science et profondeur par ce grand philosophe. Selon lui, ce monde est le meilleur des mondes que Dieu, déterminé par une nécessité morale, pouvait créer : « C'est parce que Dieu a fait agir toute sa bonté que l'exercice de sa toute-puissance a été conforme aux lois de sa sagesse pour obtenir le plus de bien qu'il était possible d'attendre. » Or, la sagesse imposait à Dieu le devoir de créer un monde, où l'on verrait une suite si parfaitement liée, qu'il pourrait voir une partie de la suite dans l'autre. Cette loi de la continuité, cette harmonie générale, fait que le présent est gros de l'avenir, et que Celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera, et, dans chaque partie de l'univers, l'univers tout entier. Dieu, dit encore Leibniz, est infiniment plus pénétrant que Pythagore, qui jugea de la taille d'Hercule par la mesure du vestige de son pied.

Nous pouvons résumer en quelques propositions la théorie de Leibniz : Ce monde est le plus parfait des mondes ; en vertu de l'harmonie préétablie et de la loi de continuité, les actions humaines sont les effets des motifs agissant comme cause, et

ces causes sont des effets à l'égard d'autres causes, ainsi de suite, jusqu'à Dieu. Le corps n'agit pas sur l'âme, ni l'âme sur le corps, mais la série des phénomènes qui se succèdent dans l'âme répond à la série des phénomènes qui s'enchaînent et se succèdent dans le corps : « Les lois qui lient les pensées de l'âme dans l'ordre des causes finales, et suivant l'évolution des perceptions, produisent des images qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions des corps sur nos organes...; et les lois des mouvements dans le corps s'accordent avec les pensées de l'âme. » Leibniz explique ce rapport par la comparaison si connue des deux horloges; toutes nos actions se produisent infailliblement, sans se produire nécessairement.

Mais Leibniz ajoute que, quoique nous soyons soumis à une nécessité morale, il faut conserver les idées de justice et de châtiment. Il expose des arguments que nous avons déjà réfutés. On inflige, dit-il, des peines au chien, au cheval, pour les corriger, et cela avec succès. « Il y a des gens qui clouent des oiseaux de proie aux portes des maisons, dans l'opinion que d'autres oiseaux semblables n'y viendront pas si facilement. »

Leibniz est un précurseur des déterministes contemporains. Il accuse les scolastiques de prendre la paille des mots pour la graine des choses, quand ils enseignent l'existence d'une liberté sans déter-

mination. La liberté est soumise aux états antérieurs et au motif le meilleur, dit Leibniz; la liberté est soumise aux motifs les plus forts et aux conditions de notre nature, répondent les déterministes. L'accord est complet sur le point fondamental.

En effet, si l'action que je fais en ce moment dépend infailliblement de l'action précédente; si tous mes états intérieurs sont des anneaux intermédiaires d'une chaîne continue qui remonte à Dieu, je ne suis plus, en réalité, cause efficace et libre de mes actions. Ni ma détermination actuelle ni ma détermination précédente ne dépendent de moi; elles s'engendrent, ces déterminations, selon les lois de la finalité générale, conçues par la sagesse infinie de Dieu; il n'y a pas de place pour la liberté dans la trame serrée, impénétrable de mes états psychologiques. Je suis spectateur de l'évolution harmonieuse et successive de la force dans mon âme et dans mon corps. Je suis, du regard, les aperceptions de la monade et les développements des entéléchies, mais je ne peux librement, ni accélérer, ni ralentir, ni contrarier ces évolutions. Le véritable agent responsable de ces états, c'est l'Être qui a créé la première monade, celui qui l'a enchaînée à sa loi, c'est Dieu.

Ma conscience affirme sa liberté, son autonomie, et je sens bien que je ne suis déterminé ni par mes

états antérieurs, ni par la loi du meilleur. Toutes les objections élevées avec sagacité et bon sens par Thomas Reid, contre l'évaluation du plus fort motif, s'élèvent, avec une égale force et une égale autorité, contre l'évaluation du meilleur motif. Quand je fais le mal, je vois bien que je n'obéis pas au meilleur motif; je vois bien que je fais un acte en opposition avec la loi; que je ne fais pas mon devoir. Dans ce conflit perpétuel des motifs rationnels et des motifs animaux, que de fois nous sentons bien le droit des motifs rationnels! et cependant nous cédons librement aux motifs animaux. Or, si notre volonté était déterminée fatalement, infailliblement, par la loi du meilleur, aurais-je conscience de l'indétermination de ma volonté, et pourrais-je faire aujourd'hui le bien, demain le mal?

Leibniz a compris que sa doctrine était en contradiction avec la liberté humaine, telle que les philosophes l'ont toujours définie; il en donne une définition nouvelle : il confond l'acte volontaire et l'acte libre. C'est l'erreur que nous avons déjà signalée.

Que faut-il pour qu'un acte soit libre? Trois choses, répond Leibniz : qu'il soit spontané, c'est-à-dire qu'il ait son principe dans celui qui agit. C'est la définition donnée par Aristote : *Spontaneum est cujus principium est in agente.* Mais, dans la théorie

de Leibniz, la spontanéité se confond avec l'activité, et l'activité est essentiellement une propriété des monades et de toutes les substances. La seconde condition exigée par Leibniz, c'est que mon action soit faite avec intelligence, et la dernière, que ma volonté produise un effet contingent. Cela ne suffit pas. Sous l'action irrésistible de la nécessité intérieure, affirmée par les jansénistes, je peux faire une action contingente, spontanée et intelligente; cette action sera volontaire, elle ne sera pas libre : il lui manquera l'élément essentiel. Cette perpétuelle confusion de l'acte de volonté et de l'acte de liberté est l'écueil de la philosophie et l'erreur fondamentale de la théorie de Leibniz.

Ni l'école fataliste, ni l'école écossaise, ni Leibniz n'ont résolu le difficile et redoutable problème de la liberté humaine. Nous avons entendu l'école fataliste nier la liberté, l'école écossaise nier l'action des motifs, et nous voyons Leibniz amené, par son principe de la raison suffisante, à confondre la liberté et la spontanéité. Le problème est-il donc insoluble, et faut-il affirmer la liberté bilatérale par un acte de foi désavoué par la raison ?

VIII

Les déterministes se servent souvent, dans l'exposition de leur doctrine, des mots liberté, moralité, châtiments, responsabilité. Ils donnent à ces mots un sens nouveau, un sens qu'ils n'ont pas. Le lecteur, trompé par ce vain mirage et par cet abus des termes, croit lire une thèse spiritualiste quand il a sous les yeux une thèse fataliste. A la faveur de ce stratagème habile et de ce système suivi, les mots perdent leur valeur et leur clarté; les ténèbres et la confusion règnent en philosophie. Pour nous, et pour tous les hommes sérieux, la liberté morale est la faculté de choisir entre le bien et le mal; les motifs sont des idées, des sentiments qui éveillent notre attention et provoquent notre volonté sans lui faire violence; la moralité est la conformité libre de nos actions avec la loi morale; le châtiment, l'expiation d'une faute que nous aurions pu éviter. Les déterministes retiennent ces mots, mais, pour eux, la liberté est la faculté d'agir; les motifs sont des causes efficaces et déterminantes; le châtiment, un moyen de défense sociale et de sûreté publique; la moralité, la beauté d'une action.

Laissons ces erreurs secondaires; il nous faut démontrer la fragilité du fondement de la thèse des adversaires de la liberté.

Je reconnais volontiers, avec les déterministes, que dans certains cas extraordinaires, et sous l'action trop efficace de certaines causes physiques, intellectuelles et morales, j'agis sans liberté. Un chinois mange 320 grains d'opium, c'est-à-dire 18,000 gouttes de laudanum qui le plongent dans des rêves successivement joyeux et sombres, et appellent son âme dans un monde fantastique, peuplé d'étranges fantômes; un Egyptien s'enivre de haschisch, et, dans le délire du rêve, il rit, pleure, chante et parle avec une volubilité prodigieuse et insensée. Ni ce Chinois, ni cet Egyptien ne produiront des actes de liberté. Je suis loin de nier l'action de certaines substances végétales sur le corps humain, et indirectement sur la volonté : le curare agit sur la périphérie des nerfs du mouvement et détermine la paralysie; le chloroforme agit sur les centres nerveux et détruit la sensibilité. Les anciens connaissaient et expliquaient mieux que nous, dans leur botanique mystérieuse, l'action de la jusquiame, de la belladone, de l'euphorbe, de la scabieuse, de la valériane, de la ciguë sur le corps humain.

Ce n'est pas seulement par l'action des substances végétales sur le corps humain que nous

pouvons provoquer des mouvements sans liberté; certains états naturels et pathologiques peuvent produire le même effet : ainsi, dans la folie, l'hallucination, le sommeil hypnagogique et somnambulique, dans certaines congestions actives et passives du cerveau, nous agissons fatalement, déterminés par des causes physiques reconnues qui troublent l'âme en modifiant l'état du corps. Je reconnais ces faits, et j'en dérive une conclusion contradictoire à celle des fatalistes et des matérialistes contemporains. Reprochez au Chinois enivré par l'opium, à l'halluciné, au somnambule, au Turc enivré par le haschisch, les actions qu'ils auront faites pendant leur sommeil morbide, ils répondront : Nous n'étions pas libres en cet état; et ils reconnaissent ainsi que, délivrés de ce sommeil, soustraits à l'action des narcotiques, rétablis dans les conditions normales de la vie, ils retrouvent la liberté. Or, selon les déterministes, l'âme n'est pas plus libre à l'état de veille qu'à l'état de sommeil, dans les conditions ordinaires et générales de la vie, que dans les conditions anormales et extraordinaires dont nous venons de parler. L'homme obéit toujours et fatalement au motif le plus fort.

A quel signe reconnaissez-vous le motif le plus fort? « Dans le cas où les motifs contraires sont de la même espèce, dit Thomas Reid, et ne diffè-

rent que par la quantité, il est facile, j'en conviens, de déterminer quel est le plus fort. Ainsi, un présent de mille guinées est un motif plus fort qu'un présent de cent guinées ; mais quand ils sont d'espèces différentes, comme l'argent et la réputation, le devoir et l'intérêt, la santé et le pouvoir, les richesses et l'honneur, je le demande, par quel moyen apprécierons-nous leur force comparative ? » — M. Taine et M. Maury répondent que le motif le plus fort est celui qui, étant donnée notre constitution, l'emportera sur les autres motifs, et déterminera notre volonté. Si l'on dégage l'idée de la formule obscure qui l'enveloppe, on obtient cette réponse : J'entends, par motif le plus fort, le motif le plus fort. C'est une tautologie ; c'est répondre à la question par la question. — Et si l'on ajoute que le motif emprunte sa prévalence à notre constitution physique, intellectuelle et morale, on recule la difficulté sans la trancher : c'est prendre pour accordé ce qui est en question, savoir, que la constitution physique de l'homme entraîne fatalement la volonté dans une direction déterminée. Les déterministes doivent prouver par des faits certains la vérité de cette loi qui enchaîne la volonté aux motifs. Des faits certains servent de base aux lois physiques, chimiques et physiologiques. Or, si les motifs agissent sur les molécules cérébrales, comme l'enseigne M. Littré, et s'ils déterminent un mou-

vement précis, appelé action volontaire, qu'on nous montre de tels faits. Je vois, au contraire, que ma volonté échappe, par ses caprices, sa mobilité, sa merveilleuse souplesse, et par d'ingénieux artifices, aux conjectures qui semblaient les mieux fondées. Il est étrange que les déterministes ne connaissent pas un seul exemple d'une infaillible prévision.

On nous dit que le motif est une cause efficace, et que l'acte de volonté en est l'effet nécessaire. C'est une assertion gratuite, par laquelle on suppose vraie cette définition de la cause, donnée par Priestley : Une ou plusieurs circonstances antécédentes, constamment suivies d'un certain effet, la constance des résultats, nous faisant juger qu'il y a une raison suffisante dans la nature des choses, pour qu'il soit uniformément produit dans ces circonstances. — Les déterministes confondent la causalité et la succession. Le jour succède à la nuit, la nuit succède au jour, les saisons et les années se succèdent, et nous ne disons pas que le jour est la cause de la nuit, que l'hiver est cause du printemps. Je constate dans toutes mes actions volontaires une succession entre un motif et mes actions, mais je ne vois dans cette succession aucune raison métaphysique et psychologique d'identifier ce rapport accidentel et le rapport invariable qui constitue le principe de causalité.

Vous ne pouvez pas prédire infailliblement que, si je me trouve placé dans les mêmes circonstances, je ferai sans cesse la même action; vous ignorez ce que je ferai. Et si vous étiez certain du retour inévitable de la même action, votre thèse ne serait pas encore établie sur un fondement solide. En effet, il n'est pas chimérique de supposer que j'agirai de la même manière, non pour céder fatalement à l'influence prépondérante d'un motif déjà connu, mais pour affirmer ma liberté.

Or, si vous pouviez démontrer qu'il existe un rapport nécessaire entre un motif et une action, analogue au rapport qui existe entre un phénomène physique et une loi physique, ce rapport constant se révèlerait à nous par la répétition des mêmes actions. Vous savez bien qu'il n'en est pas ainsi, et que le même motif peut successivement m'attirer, me repousser, et me laisser même indifférent.

Si je suis soumis, enchaîné aux motifs, je dois sentir mes chaînes, et reconnaître dans toutes mes actions que j'obéis aux plus forts motifs. La conscience, en effet, me révèle tous les phénomènes dont mon âme est le théâtre, et qui modifient son état. Certes! le sens intime me fait connaître des idées, des sentiments, des rêves, des désirs, qui naissent dans mon âme et qui sont loin d'avoir l'importance psychologique de cette loi de la fatalité qui, selon vous, pèse sur moi. Or, non-seule-

ment le sens intime ne vient pas confirmer vos hypothèses, mais il les condamne, et il affirme ma liberté avec une persistance invincible, et il nie avec une persistance également invincible votre loi de fatalité. Voilà bien un phénomène étrange et inexplicable. Quoi! vous assurez que je suis esclave, que le motif le plus fort est une cause déterminante, que ma volonté est passive, et vous ne pouvez le démontrer ni par la raison, ni par l'expérience! et ma conscience affirme, au contraire, que je suis libre, que le motif le plus fort n'est pas efficace! et elle oppose des négations à toutes vos affirmations! et tous les hommes reçoivent la même réponse quand ils interrogent leur conscience! et cet universel et perpétuel témoignage de la conscience humaine est le fondement des lois et de leur sanction depuis l'origine du monde!

Voilà une contradiction que les déterministes n'expliqueront jamais. Le motif est la condition des actes libres; le cerveau est la condition de la pensée. Les fatalistes enseignent que le motif est cause de l'action; les matérialistes, que le cerveau est cause de la pensée: ils font la même erreur. Le fruit défendu frappe mes sens; il apparaît à mon intelligence avec la séduisante promesse d'un plaisir si je consens à le cueillir, avec la promesse austère d'un sacrifice douloureux si je le repousse, et d'une satisfaction morale unie à l'accomplissement du

devoir commandé par Dieu : c'est le conflit du plaisir et du devoir. Ces motifs s'adressent à mon intelligence, et l'intelligence éveille l'activité générale de l'âme, la volonté; elle la provoque et la sollicite à se déterminer, tantôt à cueillir le fruit et à s'arrêter au plaisir, tantôt à détourner la tête et à préférer le devoir. Je peux à mon gré augmenter la force séduisante du motif nouveau par une contemplation prolongée, ou la diminuer par la distraction. Elle est bien profonde cette parole d'un ancien : vos actions sont *teintes* de la couleur de vos pensées. Mais, plus loin que les motifs, plus loin que l'intelligence, plus loin que la volonté sollicitée, attirée par les motifs, réside une puissance, une faculté nouvelle et insaisissable au motif : la liberté humaine, c'est-à-dire le pouvoir de se déterminer librement, par nature; l'indépendance est son attribut primordial, elle est la faculté d'agir librement, comme l'intelligence est la faculté de penser, la sensibilité, la faculté de sentir. Inviolable et souveraine, elle intervient dans le conflit, et c'est elle qui détermine la volonté à choisir, à prononcer un jugement d'estime pratique, en vertu duquel la volonté préfère le plaisir au devoir, et la main va cueillir le fruit fatal ! Les motifs n'agissent donc pas comme cause, mais ils sont des conditions et des *excitateurs ;* ils n'agissent pas sur la liberté, ils n'ont d'action que sur l'intelligence et la volonté. Telle est la

conclusion de l'analyse psychologique et de l'étude impartiale des faits. Telle est, à notre avis, la solution philosophique du problème de la liberté.

L'activité générale de l'âme a trois degrés et se révèle au philosophe attentif sous trois formes distinctes, qu'il est d'une importance capitale de ne pas confondre. Au troisième et dernier degré, l'activité générale et inconsciente produit des actes rapides, automatiques : tels sont les mouvements de l'halluciné, du somnambule et de l'enfant, avant l'éveil de la raison. Au second degré, cette activité s'éclaire, elle devient intelligente et produit des actes nécessaires, mais voulus, reconnus : telles sont les actions du fataliste et du déterministe sous l'action souveraine du destin et de la loi. Au degré le plus élevé, l'activité générale est liberté morale : elle est le principe des actes délibérés qui impliquent un choix. Les motifs ne remplissent pas le même rôle dans ces trois manifestations de l'activité humaine. Le motif physique, intellectuel et moral agit comme cause aveugle, irrésistible et nécessaire dans les mouvements automatiques de l'halluciné; il agit encore comme cause nécessaire, et après s'être illuminé des clartés divines de la raison, dans les actes simplement volontaires et spontanés. Dans ces deux manifestations de l'activité humaine, le motif entraîne avec rapidité la volonté, et la liberté, paralysée ou surprise, n'in-

tervient pas. Mais, dans les actes libres, la volonté ou la puissance d'agir nous apparaît comme une puissance intermédiaire entre les motifs et la liberté. Les motifs provoquent et sollicitent la volonté ; la liberté la retient, délibère, attend; elle peut, à son gré, arrêter et lâcher la volonté, la livrer aux motifs. La liberté habite une sphère lumineuse et sereine, où la violence et la nécessité ne pénètrent jamais : elle est le point de contact de l'homme à Dieu, l'honneur et la lumière de notre âme, et le fondement sacré de la responsabilité.

CHAPITRE IV

La morale et le doute.

I

« De tous les philosophes, écrit M. Renouvier, Kant le premier a donné à la morale un fondement scientifique, en usant pour cela des abstractions sans lesquelles on ne saurait parvenir à définir les objets, ni à formuler les lois d'une science, quelle qu'elle puisse être. Kant est le créateur de la morale comme science. On lui connaît d'autres titres de gloire ; il faut lui accorder aussi celui-là, qui est le plus grand de tous (1). »

(1) *La critique philosophique.* 27 mars 1873.

M. Renouvier attribue une importance qui n'est pas encore justifiée à la morale empirique de Kant. Je rends volontiers justice à la pénétration singulière, à la rigueur dialectique, aux fines et profondes analyses du philosophe de Kœnigsberg; mais il faut bien reconnaître aussi que, longtemps avant lui, les théologiens, les philosophes scolastiques, et, plus loin, Aristote, avaient connu et enseigné les grands principes d'une morale scientifique et fondée, en dehors de la foi, sur les données essentielles de la raison. D'ailleurs, Kant est très-obscur ; il dérobe souvent sa pensée dans des ténèbres au fond desquelles l'attention la plus ferme et la plus sûre ne saisit rien. Il abuse des expressions techniques, des mots nouveaux et barbares, des affirmations trop souvent subtiles et chimériques ; je dirai même que ses catégories, ses jugements analytiques et synthétiques, *à priori* et *à posteriori*, rappellent Aristote, au détriment de sa propre gloire, et nous mènent, à travers des théories de sophiste, au scepticisme universel, si hardiment affirmé par Jouffroy.

Il y a, néanmoins, dans la morale de Kant, — s nous négligeons la question de l'origine des idées — des principes élevés et généreux qui passent comme un souffle pur et puissant à travers les broussailles de sa philosophie. Nous sommes loin des matérialistes et des sensualistes qui cherchent

dans la jouissance, la sympathie, l'utilité, l'éternel fondement de la justice et du bien. Kant est un profond penseur avec lequel on peut discuter, un homme qui oppose à ses adversaires un système complet, précis, et qui livre à notre contrôle ses principes et ses conclusions.

Deux écoles contemporaines ont emprunté à Kant les principes de sa philosophie morale : l'école criticiste et l'école indépendante. Elles nous indiquent l'ordre qu'il faut suivre dans cette discussion.

Kant repousse, d'abord, les arguments par lesquels nous démontrons la réalité de Dieu, de l'âme et du monde; il prétend qu'aucune réalité externe, accessible à la raison, ne répond à ces trois idées, et que le Dieu et le monde que nous connaissons sont des images, des fantômes de notre esprit.

Vous croyez démontrer, en psychologie rationnelle, que l'âme est une substance simple, une, distincte des phénomènes que nous constatons en nous : vos démonstrations sont des paralogismes transcendentaux.

Vous démontrez, en cosmologie, que le monde est composé, qu'il y a un commencement, qu'il existe en dehors du monde une cause première, infinie et libre, un Dieu. Votre essai de démonstration est une erreur réfutée par les antinomies de la raison pure, c'est-à-dire par ce principe nouveau : l'on

peut affirmer et nier avec un égal succès les quatre propositions qui servent de fondement à la cosmologie, savoir : le monde a eu un commencement ; il est composé de parties ; il est l'effet d'une cause libre ; il existe une cause nécessaire, absolue.

La théodicée est aussi à refaire. Elle est, selon les philosophes spiritualistes, une démonstration de l'existence d'un Dieu vivant et personnel. Or, l'être qui se dégage des arguments de ces philosophes n'est pas ce Dieu réel : c'est l'idéal de la raison pure. Saint Anselme, Descartes et Leibniz ont exposé des preuves qui ne concluent rigoureusement qu'à l'existence d'un idéal, appelé Dieu.

L'homme vit donc solitaire avec sa raison peuplée d'idées et d'images, condamné par la loi de sa nature à ne sortir jamais de ce cercle infini, pour connaître les êtres dont les représentations internes sont le tourment et l'objet exclusif de ses pensées. Je vois naître et grandir en moi les idées de Dieu, de l'âme, et des détails innombrables qui composent l'univers ; je contemple sans cesse ces représentations et ces idées ; je vis avec elles ; je les rapproche en les comparant ; je les décompose par l'analyse et je les coordonne par la synthèse ; je les multiplie par des conclusions savantes : mais j'ignore s'il existe un Dieu conforme à celui que je conçois, par un travail abstrait de ma raison ; j'ignore s'il existe, en dehors de moi, un monde matériel, composé de

créatures qui soient l'expression réelle et vivante des images ou représentations que je découvre dans mon entendement; j'ignore même si j'ai une âme, une substance immatérielle, distincte des phénomènes coordonnés de sensibilité, d'intelligence et d'activité que ma raison conçoit.

Si nous étudions un instant le grand et difficile problème de l'origine de nos connaissances, nous comprendrons facilement cette étrange théorie du philosophe allemand.

Lorsque je vois un corps extérieur, un arbre, une maison, j'éprouve d'abord une sensation visuelle, produite par l'action de la lumière sur mes yeux. — Ce premier phénomène est clair et universellement constaté. — Mais ce corps extérieur, quel qu'il soit, se révèle à moi, comme tous les corps, revêtu de caractères bien déterminés et qui sont invariablement, au nombre de quatre, désignés par Kant, sous les noms de quantité, qualité, relations et modalités.

Voir un corps, c'est donc prononcer un jugement, c'est rapprocher l'élément fourni par la sensibilité, et les idées ou les formes qui existent dans ma raison, qui constituent ma raison.

Mais tout ceci se fait en moi. Je ne sors pas de moi pour voir extérieurement les corps qui provoquent en moi des sensations; je ne sors pas de moi pour connaître la source des quatre idées qui cons-

tituent ma raison et que j'associe, par un jugement, aux éléments fournis par la sensibilité. Et c'est ainsi que Kant est amené à définir les corps : la synthèse des formes intellectuelles et des sensations.

Plus complet que Locke et Berkley, il veut échapper à l'idéalisme, en affirmant l'intervention des formes intellectuelles là où les deux philosophes ne voyaient qu'un agrégat de sensations.

Nous entendrons bientôt un disciple de Kant, moraliste du désespoir, Schopenhaüer, adopter et simplifier cette théorie. Il réduit à trois les douze catégories de Kant : le temps, l'espace et la causalité ; puis, se plaçant sur le terrain matérialiste, il identifie la pensée et le cerveau, la sensibilité et les nerfs sensoriaux, et il explique, enfin, l'affirmation humaine de Dieu, de l'âme et du monde, par une action combinée du cerveau et des nerfs, de l'intelligence et de la sensibilité. Nous n'avons pas, dit Schopenhaüer, la vue directe et immédiate des objets extérieurs : « Les sens ne donnent que des sensations, mais pas d'intuition. Ce que donnent les sens tous seuls, est, à ce que donnent les fonctions du cerveau (temps, espace et causalité), ce que la masse des nerfs sensoriaux est à la masse du cerveau. »

Voilà donc l'ancienne philosophie ébranlée, renversée. Il nous faut, cependant, une morale, une

règle de nos actions. Il ne suffit pas d'avoir la prétention de détruire ce qui existe, sous les coups d'une mordante et impitoyable critique, il faut bâtir sur ces ruines et faire mieux que ceux qui nous ont précédés.

J'ai souvent entendu dire que la morale de Kant est un chef-d'œuvre, et qu'il relève, par une heureuse contradiction, dans la critique de la raison pratique, les notions de Dieu, d'âme et de liberté, dont il nie, dans la raison théorique, l'existence réelle, en dehors de nous. C'est une erreur. Dans la raison pratique, Kant semble, il est vrai, relever, par une argumentation claire et rapide, les vérités essentielles à la morale naturelle. Je suis une cause libre et responsable, écrit ce profond penseur; je suis capable de mérites et de démérites, digne d'une récompense ou exposé à un châtiment. — Ici-bas, l'homme juste n'est pas toujours récompensé; le méchant n'est pas toujours puni : il y a un autre juge et une autre vie, il y a un Dieu.

Oui, tout cela est exact. Mais n'oublions pas que, selon Kant, nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes et dans leur réalité; que nous les voyons seulement en nous-mêmes et par représentation; notre esprit solitaire étudie et combine des principes et leurs conclusions, par un effort qui ressemble à un jeu de sophiste, et que ces

principes sont des hypothèses, des postulats sans réalité, nécessaires seulement aux calculs de notre entendement.

La morale de Kant est donc une théorie abstraite et spéculative, qui n'embrasse pas les réalités vivantes, et qui ne peut pas nous faire connaître et pratiquer nos devoirs envers le prochain et envers Dieu.

II

Tel est le brillant système qui sert de base à la morale rationaliste. Il serait superflu d'introduire le lecteur dans le labyrinthe des distinctions, des catégories, des jugements, d'aphorismes quelquefois inintelligibles, qui rendent si pénible une étude complète de la philosophie de Kant; nous connaissons l'idée fondamentale, il est temps de la discuter.

Et d'abord, je recueille un aveu du philosophe de Kœnigsberg : c'est que je possède une faculté pour découvrir, aimer et suivre la vérité. Je ne suis donc pas condamné à errer dans les ténèbres d'un scepticisme universel. Sans doute, je ne vois pas le monde extérieur, je ne connais que les représentations dont mon âme est remplie, les phéno-

mènes qui se succèdent en moi, et les lois harmonieuses de leur enchaînement ; mais, enfin, je connais ces choses d'une science vraie, avec une certitude absolue, par ma raison. La raison est donc la faculté maîtresse qui éclaire et dirige l'âme humaine.

Oui. Mais si la raison affirme, avec une égale persistance et une certitude absolue, la réalité extérieure, dans l'espace, d'un monde composé de parties, en dehors de l'espace, d'une cause première ou d'un Dieu vivant et personnel, en nous, d'une âme, c'est-à-dire d'une substance immobile sous l'infinie variété de ses phénomènes ou de ses états ; si la raison affirme, avec une égale autorité, et la réelle existence de ces choses, et l'existence idéale, en nous, des concepts, des catégories, des représentations, il faut croire à son témoignage et affirmer notre connaissance du monde intérieur et du monde extérieur.

Ou, si la raison, ce suprême arbitre dans les débats de la pensée, m'égare en m'invitant à croire à la réalité du monde extérieur, du Dieu personnel, de la vie future et de ma liberté morale, elle m'égare encore lorsqu'elle affirme la réalité du monde intérieur, des images et des concepts. Le témoignage de la raison, ainsi dépouillé de toute valeur objective et subjective, est un témoignage sans autorité, et, privé de tout autre moyen de connaître

la vérité en elle-même et dans ses apparitions à mon âme, je suis amené logiquement au scepticisme universel. C'est ainsi que Jouffroy, cet esprit clair et pénétrant, fut entraîné, de déduction en déduction, au doute universel, par ce principe de la raison mutilée : « La raison, qui contrôle tout, dit Jouffroy, se contrôle elle-même; c'est un fait que l'observation constate immédiatement en nous. Il y a en nous une dernière raison de croire. En fait, nous doutons de cette dernière raison; évidemment, ce doute est invincible, autrement cette raison de croire ne serait pas la dernière (1). »

Or, la raison, qui affirme en nous l'existence des concepts, des représentations, affirme avec une égale certitude inébranlable l'existence d'un Dieu vivant, d'une vie future et d'un monde matériel, dont les détails infinis nous sont connus par le témoignage des sens; elle affirme notre connaissance des phénomènes et des noumènes, c'est-à-dire du monde intérieur et du monde extérieur; elle franchit l'enceinte encore étroite de l'âme, et elle voit plus loin que les modifications ou les qualités externes connues par les sens, la substance qui les soutient, et embrassant ainsi de son regard la substance et ses attributs, elle voit l'objet tout entier dans la plénitude de sa réalité. Elle voit bien le

(1) Jouffroy. *Préface aux œuvres de Thomas Reid*, CXC.

monde objectif et ses détails infinis; elle s'élève à travers la série des effets et des causes, à la cause première et vivante, avec l'absolue conviction que l'objet de sa pensée n'est pas seulement un idéal, une synthèse, un concept abstrait et indéfinissable, mais un Dieu vivant. Voilà ce que la raison et la conscience affirment par le témoignage même du genre humain. Cette absolue conviction résiste aux distinctions subtiles de Kant, aux sophismes de Kinter, et aux objections déliées et subtiles des criticistes contemporains : c'est la condamnation du scepticisme objectif et du scepticisme universel.

La raison est vraiment la raison, en ce sens large et complet qui lui attribue la connaissance du monde intérieur et du monde extérieur. On ne peut nier cette vérité sans s'égarer dans d'invincibles contradictions. J'en signalerai seulement trois principales qui compléteront cette réponse aux disciples de Kant.

Vous déclarez que mes idées sont des images ou des représentations du monde extérieur, et que celui-ci, dans sa réalité, n'appartient pas à ma pensée et qu'il échappe à mon regard. Mais, comment puis-je savoir l'existence même du monde extérieur si une infranchissable barrière s'élève entre lui et mon âme? Comment pourrais-je même soupçonner son existence? Comment pourrais-je en parler? Je ne connais rien, je ne soupçonne rien,

je ne dis rien des êtres qui sont encore dans le néant et dont me sépare un abîme que je ne peux pas mesurer. Or, si je suis fidèle aux principes du système de Kant, le monde extérieur, avec ses créatures diverses, est, pour ma pensée et ma connaissance, dans des conditions analogues aux êtres qui sont encore dans le néant. Or, les Kantistes affirment que je suis dépouillé de tout moyen de connaître le monde extérieur, et ils affirment, cependant, son existence. Il y a là une contradiction. — Ils enseignent encore que l'objet immédiat de nos pensées n'est autre que des images et des représentations du monde extérieur. Ici, encore, je m'arrête à la même objection. Je ne peux reconnaître à ces objets divers de ma pensée le caractère représentatif qu'à la condition d'avoir déjà l'idée des choses ou des réalités extérieures qu'elles représentent. Or, selon les Kantistes, je n'ai aucune idée du monde extérieur. N'est-il pas évident, alors, que je dois considérer comme de vraies réalités et non comme de vaines et abstraites représentations l'objet de ma pensée ?

Vous me dites encore que je vis dans la contemplation des images, seule chose que je puisse atteindre ici-bas. Mais, ma science ne sera certaine et solide que si je peux m'assurer de la fidélité, de la ressemblance entre ces images et les réalités dont elles sont l'expression. J'ai l'idée de Dieu :

comment saurais-je si le concept ou l'idée que j'en ai formée, selon des lois naturelles et instinctives, est conforme à la réalité de Dieu? J'ai l'idée de mon âme : comment saurais-je si cette idée est conforme à la réalité désignée sous le nom d'âme humaine? J'ai l'idée d'une image ou la perception d'un arbre ou d'une maison : comment saurais-je si cette image n'est pas trompeuse et contraire à l'insaisissable réalité qui me fuit dans le monde extérieur? Après avoir douté de la réalité du monde extérieur et de l'autorité morale de ma conscience, je douterais même de la certitude et de l'autorité de mes images et de mes concepts. Dieu, âme, monde extérieur, loi morale, immortalité, vains mots, trop sonores, retentissants dans le vide. On n'élève pas la morale sur des mots abstraits : je reste dans la nuit profonde du doute, impuissant, même à croire au monde subjectif, obéissant aux impulsions inexpliquées de ma nature, comme le firmament obéit à ses lois.

Nous avançons de contradiction en contradiction, et il semble, à chaque effort de la pensée pour découvrir la lumière, que les ténèbres deviennent plus épaisses et l'angoisse plus douloureuse. Kant attribue une importance capitale aux principes immuables qui constituent la partie formelle et essentielle de nos connaissances. C'est de leur combinaison avec les éléments fournis par

les sens que nous fondons la science, et que la certitude entre, enfin, dans notre entendement. Mais d'où viennent ces principes? Quelle est leur nature et leur valeur? En vertu de quelle autorité ces principes sont-ils assez solides pour soutenir l'édifice de la science? Je veux savoir si ces principes s'identifient à ma raison, s'ils sont un pâle reflet de Dieu réfléchissant son soleil dans notre âme, ou si, déposés par Dieu, dans mon intelligence, à l'instant même de ma naissance, ils sont les semences fécondes des autres vérités. Interrogez les disciples de Kant : ils ne répondent pas, et ils prétendent ainsi, par une contradiction pleine d'erreurs, fonder l'édifice des connaissances humaines sur des principes dont on constate la présence sans connaître leur origine et leur autorité.

La morale — il faut souvent le rappeler — n'est pas une science abstraite et enfermée dans la région pure des idées; elle est une discipline, elle descend sur le terrain pratique des faits, elle embrasse toutes nos actions, elle nous apprend nos devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-mêmes. Or, si je n'ai pas l'idée vraie et complète de Dieu, du prochain, de moi-même; si je n'en connais que les images et les représentations; si je répète, avec Kant : « Dieu est un Idéal, et nous n'avons aucune idée de la vie future, » je ne connaîtrai jamais les devoirs qui me lient envers

Dieu, envers le prochain, envers mon âme et mon corps : la morale reste une grande inconnue. D'ailleurs, le but de la vie est au-delà de la tombe, dans le demi-jour de la vie future. En interdisant à l'homme toute recherche sur l'avenir éternel ; en affirmant que nous ne savons rien de l'immortalité personnelle, vous cachez à l'homme le but de la vie et la fin de ses actions ; vous le condamnez à l'impossibilité de choisir les moyens qui doivent le conduire à sa fin ; et puisque la morale spéculative est la science de ces moyens, et que la morale pratique en est l'application, elles disparaissent l'une et l'autre sous les négations sceptiques de la philosophie de Kant.

III

Cette argumentation générale contre la philosophie idéaliste de Kant nous suffit pour reconnaître la faiblesse scientifique de sa morale. Entrons dans le détail, et discutons la valeur de l'impératif catégorique ou de la formule du devoir.

Kant ne donne pas aux mots un sens précis et continu ; il déroute le lecteur attentif et fatigué par ses subtilités, ses variations, ses fausses distinctions ; il est souvent insaisissable à toute dis-

cussion. Il affirme qu'une chose peut être vraie en théorie et fausse en pratique. Ainsi, selon la raison théorique, l'homme est libre : on ne sait ni comment, ni pourquoi, mais on ne peut pas le démontrer. Selon la raison pratique, et en fait, l'homme n'est pas libre : ses actions, semblables à tous les phénomènes qui appartiennent au temps, obéissent aux lois de la causalité ou de l'universel et rigoureux enchaînement des causes et de leurs effets. Ainsi, le mensonge est un acte extérieur, qui n'est jamais un acte libre : il dépend de notre éducation et des influences que nous subissons; mais, en théorie, la négation de la vérité est un acte libre, car la raison me dit que j'aurais pu et que j'aurais dû ne pas mentir. — Essayez d'expliquer cette contradiction qui s'affirme à tout instant dans la morale sceptique de Kant, vous échouerez. Mais la vraie raison, le bon sens traverse ces sophismes et pose nettement son affirmation : ou je suis libre et responsable de mes actions, ou je ne le suis pas. Voilà l'alternative rigoureuse et complète que je conçois. L'hypothèse d'une liberté, vraie en théorie et fausse en pratique, est une impossibilité et une contradiction; et si je ne suis pas libre de choisir entre le bien et le mal, pourquoi chercherais-je à connaître l'impératif catégorique et la formule du devoir?

Il est vrai que les disciples de Kant n'entendent

pas la liberté comme nous. Selon eux, la volonté est libre et autonome lorsqu'elle est soumise à la raison; elle est esclave et hétéronome lorsqu'elle est en révolte contre la raison et contre la loi. — Voilà, je l'avoue, une nouvelle et étonnante définition de la liberté. — Qu'une volonté soumise à la raison soit bonne, et qu'une volonté soumise librement à des motifs contraires à la raison soit mauvaise, assurément une telle proposition est vraie, puisqu'il appartient à la raison, lumière de notre âme, d'éclairer et de diriger les actes de notre volonté. Mais la moralité et la liberté sont deux notions qu'il est important de ne pas confondre. Une volonté soumise inévitablement et fatalement à la raison est une volonté bonne, mais dépouillée de tout caractère de moralité, de mérite et de responsabilité; de même encore, une volonté soumise invariablement et fatalement au mal est une volonté mauvaise, mais elle n'engage pas la responsabilité de l'homme. L'essence de la liberté morale consiste dans la puissance d'obéir ou de résister à la raison; elle ne peut pas consister dans la faculté d'obéir nécessairement à la raison. Nécessité et liberté sont des termes contradictoires, qui s'excluent.

Et ce n'est pas seulement l'idée de liberté qui est compromise dans le système de Kant, c'est aussi la morale, et cette loi que Kant désigne sous le nom

d'impératif catégorique, parce qu'elle est un ordre, un commandement absolu.

« Le devoir (1), écrit Kant, ne repose point du tout sur des sentiments, des penchants, des indications, mais uniquement sur le rapport des êtres raisonnables entre eux, rapport dans lequel la volonté de chacun doit *être considérée comme législatrice*, ce qui seul permet de les concevoir comme des fins en soi. La raison étend donc toutes les *maximes de la volonté*, considérée, comme législatrice universelle, à toutes les autres volontés, et même à toutes les actions envers soi-même, et cela, non pas à cause d'un autre principe de détermination pratique ou de quelque avantage futur, mais en conséquence de l'idée de la dignité d'un être raisonnable, qui n'était *à aucune autre loi qu'à celle qu'il se donne lui-même.*

La loi morale et universelle, principe de la dignité et de la grandeur humaines, cette loi que nous considérons comme un rayonnement ineffaçable de la lumière divine dans notre conscience, rayon tombé de Dieu, mais distinct de notre conscience et de notre raison, dont il est la splendeur, elle est donc, selon les disciples de Kant, un commandement de la volonté à elle-même, un ordre qu'elle s'impose à elle-même. Essayons de dissiper encore

(1) Traduct. Tissot, p. 82, 86.

ces ténèbres épaisses, et de dégager l'idée ensevelie sous les mots.

J'approuve Kant lorsqu'il repousse les moralistes empiriques, dont la morale a pour fondement le sentiment ou le plaisir. Jusque-là, c'est fort bien. Mais Kant va plus loin. Il né veut pas que la loi morale à laquelle tout homme doit obéissance soit un impératif de Dieu, un écho de sa voix et un reflet de sa lumière en nous, non ; il écarte Dieu dont il ignore l'existence; il repousse l'idée de tout commerce intellectuel et moral entre Dieu et nous ; il tarit ainsi les vraies sources de la grandeur humaine, et il prétend expliquer notre dignité en affirmant que la loi morale est notre œuvre, qu'elle est l'œuvre de notre volonté.

Quoi ! c'est ma volonté qui fait la loi morale et qui décrète ce qui est bien et ce qui est mal ! Mais, pour fonder la morale et concevoir cette loi, règle immuable des actions humaines, il faut affirmer deux propositions absolument erronées : d'abord, que la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal, n'a pas une existence réelle, indépendante de moi et de tous les hommes, qu'elle n'a rien d'objectif, de telle sorte que si ma volonté n'existait pas, il n'y aurait ni loi morale, ni distinction entre le bien et le mal. Or, cela est manifestement faux, car je sais bien que ma volonté est postérieure à la loi, soumise à la loi, et que celle-ci

se présente à nous avec un caractère qui enchaîne la volonté et atteste ainsi son origine supérieure à l'homme et sa divine autorité. — Puis, il faut encore affirmer que la volonté fait la loi morale, sans raison. Il faut, en effet, que la volonté humaine ait des motifs pour déclarer que ceci est bien, cela mal, et créer la loi morale. — Or, la connaissance de ces motifs implique déjà l'existence et la connaissance de la distinction du bien et du mal, car la volonté humaine dira que telle action est bonne, parce qu'elle est conforme à la loi, que telle autre action est mauvaise, parce qu'elle est en opposition avec la loi, et on affirme ainsi cette loi dont nous cherchons l'origine et l'autorité.

Et si l'on prétend que la volonté fait la loi, sans motifs, il faudra expliquer de quelle manière une faculté inintelligente, aveugle, a l'heureuse fortune de fonder la morale, c'est-à-dire une œuvre de très-haute et très-sage raisón.

Si je considère encore, avec une plus grande attention, les caractères de la loi morale, je vois mieux que la volonté humaine et cette loi morale ont des attributs qui s'excluent, et que la loi est revêtue de certaines propriétés essentielles que ma volonté ne peut pas lui conférer : elle est nécessaire, universelle, absolue. Loi nécessaire, elle exprime les rapports qui dérivent de la nature de l'homme et de la nature de Dieu, et ces deux na-

tures étant sans cesse les mêmes, dans des conditions et pour des raisons différentes, la loi est nécessaire et ne change pas. Loi universelle, elle embrasse toutes les actions de tous les hommes, à tous les moments de la durée. Absolue dans ses principes essentiels, elle s'impose par elle-même et elle ne dépend pas d'une autre volonté. C'est un principe nécessaire, universel, absolu, qu'il faut faire le bien et éviter le mal; qu'il faut adorer Dieu et respecter la vie en nous et dans autrui.

Or, si la loi morale est l'œuvre de la volonté humaine, elle aura les caractères de notre volonté; elle ne sera ni universelle, ni absolue. Elle ne sera pas universelle, car elle exprimera la volonté d'un homme et non la volonté de tous les hommes; elle ne sera pas nécessaire et immuable, car la volonté humaine est sans cesse emportée par le flot des variations et elle semble se confondre avec l'immortelle inconstance de nos désirs. Elle ne sera pas absolue, car elle empruntera son caractère obligatoire à une volonté; et la loi, qui n'est ni universelle, ni nécessaire, ni absolue, n'est pas la loi que nous cherchons et qui doit être la formule du devoir et de l'ordre moral.

Remarquez bien, en effet, que Kant ne dit pas : la raison découvre et reconnaît la loi morale, obligatoire, impérieuse, absolue; non, il prétend que la volonté crée la vérité, la justice et le bien. Là est

l'erreur. L'œuvre de la volonté libre de l'homme peut exister aujourd'hui et ne pas exister demain; elle peut être acceptée, défendue aujourd'hui, et repoussée, condamnée demain. Que dis-je demain? En vertu de son autorité, la volonté peut successivement affirmer et nier la loi morale, la créer et la détruire. Et qui voudrait appeler loi morale l'expression des perpétuels caprices de la volonté? Voilà, néanmoins, le chef-d'œuvre qui constitue « la dignité d'un être qui n'obéit à aucune autre loi qu'à celle qu'il se donne à lui-même. »

Mais, non! L'homme ne se donne pas la loi morale; elle se révèle à lui, cette loi immuable et souveraine, et le rôle de la volonté, c'est de la reconnaître par l'effort de l'attention et de la consulter avant d'agir. Il y a dans la raison humaine, comme le fait observer saint Thomas, des principes et des règles générales innées, qui la constituent et qui font connaître à l'homme la valeur du devoir (1). Ce sont les idées sourdes et les semences intellectuelles, dont Leibniz décrit avec profondeur l'existence en nous et dans tout entendement. Or, nous voulons connaître l'origine et l'autorité de ces rè-

(1) *Ratio humana secundum se non est regula morum, sed principia ei naturaliter indita sunt, regulæ quædam generales, et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda.* 1ª 2ª Q. xci, art. 3, ad. 2.

gles morales, qui ne sont pas l'œuvre de la volonté et qui inspirent et lient la volonté. Notre esprit impatient s'élève de déductions en déductions à un premier et souverain législateur, à Dieu lui-même, qui nous inonde des reflets de ses splendeurs; et nous voyons que le fondement de la morale n'est pas subjectif, mais objectif, qu'il n'est ni dans notre volonté ni dans notre raison, et qu'il est en Dieu. C'est la dialectique ou la méthode de tout esprit impartial et droit.

IV

Nous pressentons déjà que par la négation de la liberté morale, et par la confusion de la loi morale et de la volonté humaine, les disciples de Kant se condamnent à l'impossibilité de concevoir la formule du devoir. J'indiquerai seulement les principales contradictions de cette formule dans le système que nous venons d'étudier.

« Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en une loi universelle de la nature. » — Voilà, selon Kant et selon les criticistes contemporains, la loi morale ou la règle universelle de nos actions.

Cette formule est un peu prétentieuse. On pour-

rait la dégager de son enveloppe métaphysique, et, sans l'altérer, la traduire ainsi : Fais ce que tu voudrais voir faire par ton prochain. C'est un bon conseil, mais il ne donne pas à notre esprit, encore inquiet, le fondement de la morale et la raison du devoir. Nous nous traînons terre à terre, bien loin de la région lumineuse et inaltérable des principes éternels.

Quoi! je vous demande la loi morale, la raison du devoir, le fondement et l'explication suprême d'un système philosophique, et vous me répondez par cette formule banale : Fais ce que tu voudrais voir faire par tous les hommes! Le matérialiste et l'épicurien répondront : Nous n'avons pas d'âme, et nous mourrons pour ne jamais renaître; la fin de l'homme est en ce monde : c'est le plaisir. Je veux donc que tout homme, placé dans les mêmes conditions que moi, cherche ici-bas le plaisir.

Le moraliste utilitaire répondra : La fin de l'homme, c'est de travailler à l'amélioration matérielle de l'espèce humaine et au bien-être social : je veux donc que toute volonté humaine se conforme à la mienne et recherche, au prix des plus grands efforts, le bien-être matériel.

Le moraliste panthéiste et le moraliste de l'école du désespoir, dirait : La vie terrestre est le plus grand des malheurs; la fin de l'homme est de préparer, de hâter sa délivrance par le suicide et

d'affirmer la palingénésie universelle. La maxime de ma volonté et la maxime de toutes les volontés sera : Il faut se délivrer du fardeau de la vie !

Il est donc évident que le fondement de la morale est mal exprimé par cette formule : Fais ce que tu voudrais voir faire. Chaque philosophe dérivera de ce principe une conséquence ou un système de morale, qui sera le reflet de sa manière d'entendre la nature humaine, la vie présente et l'immortalité ; et tous les délires de la pensée et du cœur humain seront justifiés.

Et d'ailleurs, pourquoi ferais-je ce que je voudrais voir faire à autrui ? Si je me sens entraîné, par ma nature incomplète et déchue, à m'enrichir par le vol, pourquoi résisterais-je à cet entraînement ? Votre précepte est sage, peut-être ; mais, si je reste fidèle à vos principes ; si je ne crois ni en Dieu, ni à la vie future, que craindrais-je ? et pourquoi ne repousserais-je pas comme une pensée incommode, ridicule, mauvaise, celle qui m'imposerait le sacrifice d'une réelle jouissance ou d'un plaisir immédiat ? Et si vous m'arrêtez en déclarant qu'il faut obéir à la conscience, et que la conscience m'impose un renoncement douloureux, je passe outre et j'attends de vous la preuve de la nécessité d'obéir à sa conscience, la preuve de la certitude du témoignage de la conscience, la preuve enfin que je ne suis pas encore dans l'illu-

sion, comme je l'étais en croyant à la réalité des corps et de leur perception par mes sens!

Sans doute, il est très-instructif et très-sage, avant d'agir, de se mettre à la place de tout le monde et de mettre tout le monde à sa place, pour rester dans le devoir; mais, encore une fois, ceci implique l'existence en nous d'une lumière et la nécessité de marcher aux infaillibles clartés de cette lumière, dont nous cherchons la nature et l'origine lorsque nous voulons connaître l'immuable fondement du devoir!

N'est-il pas vrai encore que, pour obéir à l'impératif catégorique de Kant, il faut connaître le monde extérieur; il faut savoir que tous les hommes ont les mêmes facultés, la même nature et la même destinée que nous? Or, il est également vrai que, selon Kant, nous sommes séparés par un océan infranchissable des réalités du monde extérieur; nous ne pouvons pas connaître les substances, ni savoir s'il existe autour de nous des créatures comme nous. Il est également certain, d'ailleurs, que le devoir est obligatoire en soi et par soi, et que le genre humain aurait pu ne pas exister, tandis que la vérité de la loi morale et de la distinction du bien et du mal subsistera toujours.

C'est assez de l'impératif catégorique autour duquel on fait trop de bruit; c'est une nouvelle et

hardie tentative de se passer de Dieu en morale que nous avons sous les yeux.

Ecoutez les disciples de Kant :

« Kant, qui donc l'ignore? est l'auteur d'une doctrine d'autonomie personnelle, scandale des théologiens, qui n'admet pour la lumière et la règle de la conscience rien absolument d'étranger à la conscience..... Il est important d'observer que les faux principes de morale répudiés par Kant sont de trois sortes : il y a ceux qui font dépendre la loi de circonstances empiriques, propres à déterminer un intérêt; puis, ceux qui visent une perfection, ou se réclament d'un sens moral et restent nécessairement dans le vague, quand on ne définit pas, d'ailleurs, la moralité; puis, enfin, ceux qui subordonnent la volonté humaine à une volonté divine. Toutes ces espèces appartiennent à ce que Kant appelle hétéronomie, par opposition à l'autonomie de la volonté. Mais la dernière est, selon lui comme selon la raison, la plus opposée de toutes à la vraie notion de moralité. Il s'exprime, à cet égard, avec une extrême énergie, dans plusieurs passages (1). »

Voilà une étrange affirmation! Un système qui subordonne la volonté humaine à la volonté divine est plus opposé à la vraie notion de moralité que

(1) *Critique philosophique*. 20 février et 27 mars 1873.

la morale sceptique, panthéiste, matérialiste, athée! Tout philosophe assez téméraire pour affirmer que la volonté divine étant essentiellement bonne il est à désirer que la volonté humaine ressemble — avec les limites et les imperfections des êtres finis — à la volonté de Dieu, ce philosophe est plus dangereux en morale qu'un sceptique et un épicurien! — Je ne m'arrête pas à réfuter cette assertion!

Il y a d'ailleurs, ici, une équivoque à faire cesser. Nous ne disons pas que Dieu fait la morale et crée, par un acte arbitraire, les catégories du bien et du mal. Lorsque les disciples de Kant nous attribuent cette doctrine insensée, ils commettent une erreur, s'ils ne font pas une calomnie. Il n'est pas au pouvoir de Dieu de faire que les trois angles d'un triangle ne soient pas égaux à deux angles droits et que ce qui est bien soit mal. Dieu lui-même obéit à la morale, en ce sens que sa volonté parfaite est en harmonie permanente avec sa raison. Mais la loi morale à laquelle sont soumises toutes les volontés humaines est manifestement l'expression d'une volonté supérieure à l'homme, de la volonté de Dieu. Elle est éternelle, immuable, universelle, et elle ne peut être que la pensée d'un être nécessaire, immuable, éternel, d'un Dieu, car l'hypothèse de deux êtres immuables, éternels, est une contradiction. Enfin, la raison qui a conçu cette loi morale, et la volonté qui la révèle à la conscience

humaine, doivent assurer son exécution, en vertu même de la sagesse, qui est le caractère éternel de cette raison et de cette volonté législatrice : il faut un juge et une sanction à la loi; il faut un Dieu.

La présence et la nécessité de l'idée de Dieu, en morale, est évidente au philosophe qui étudie l'origine, la nature et la sanction de la loi.

On ne s'efforce jamais impunément d'écarter de la morale et de la psychologie l'idée de Dieu, car on livre la morale, dépouillée dans sa nature et son origine de tout reflet divin, aux risées de la foule et au mépris des passions sans frein; on prive la volonté humaine, encore blessée et affaiblie par les mauvais instincts de sa nature, d'une force de résistance qui a bien encore sa beauté, quoiqu'elle soit inspirée par l'amour d'une récompense et par la crainte des châtiments. Et le philosophe incomplet, superficiel, découvrant dans notre conscience une loi éternelle et immuable, est tenté de déifier l'homme, à la manière des panthéistes, parce qu'il ne sait pas prendre son vol et s'élever du rayon au foyer, d'où le rayon est descendu!

CHAPITRE V

La morale et la critique.

I

Les philosophes de l'école criticiste veulent donner un caractère vraiment positif et une complète et harmonieuse unité systématique à la philosophie de Kant (1). La morale est pour eux la *science centrale* et maîtresse qui domine les croyances religieuses et les principes de la politique humaine. Ils reconnaissent volontiers que la divinité, la liberté

(1) Le criticisme (κρινω, κρισις) est une doctrine positive qui juge, decide, choisit. Elle exprime l'examen critique des idées et des principes généralement reçus.

et l'immortalité sont les bases de la morale, mais, avec Kant, ils font litière des preuves traditionnelles en faveur de l'existence de Dieu, de la liberté humaine et de la vie future. Ces notions sont pour eux des postulats de la raison, sans lesquels on ne peut avoir aucune idée de la morale et des hypothèses nécessaires; mais il faut renoncer, soit à trouver un argument sérieux pour démontrer leur réalité, soit à découvrir leur nature intime; en un mot, l'esprit humain est impuissant à connaître et prouver la réalité de Dieu, de la liberté, de l'âme et de l'immortalité.

« Si notre philosophe se flatte de pouvoir traiter dès à présent les grandes questions que Kant a nommées et réduites à trois, et qui comprennent, en effet, toute la vieille philosophie : la divinité, la liberté, l'immortalité; s'il se croit seulement en état de poser, d'accord avec ses adhérents, des principes capables de conduire à la position scientifique de ces questions, et par suite à leur solution *plus ou moins probable,* comme dans les sciences naturelles, il ne doit pas se dissimuler, à moins de se faire une grande illusion, que des principes de ce genre sont depuis longtemps percés à jour, qu'on nous passe le mot, que chacun de nous sait très-pertinemment où mènent ce principe-ci et ce principe-là, soit pour affirmer, soit pour nier; qu'enfin, l'acceptation ou le rejet d'un point fixe quelconque

de la part des penseurs seront subordonnés en fait à leurs habitudes d'esprit, à leurs penchants de cœur, à leurs préjugés décorés du nom de raison, à leurs inclinations masquées en raisonnements, et, en un mot, à leurs passions et à leurs volontés. Ne sommes-nous pas convenus, en effet, que la certitude est toute relative? et les principes premiers, qui portent tant et de si grandes conséquences dans leurs flancs, sont-ils autre chose que des hypothèses (1)? »

Les criticistes reconnaissent donc, eux aussi, la nécessité de la liberté; mais ils déclarent, avec Kant, que tous les arguments péniblement recueillis pour la démontrer n'ont pas plus de valeur que les arguments présentés en faveur de l'existence de Dieu. Ils s'appuient sur une preuve peu solide : ils exposent les controverses et les polémiques perpétuelles des théologiens et des philosophes sur la question de la liberté; ils étalent leurs efforts impuissants pour concilier la prescience et l'immutabilité divine avec la liberté humaine; ils affectent de démontrer que les théologiens n'ont jamais pu s'entendre et tomber d'accord sur un système qui permît de concilier les attributs divins et les attributs humains; puis ils concluent, de ces controverses stériles, de ces hypo-

(1) *La critique philosophique.* 12 juin 1873.

thèses peu fondées, de ces systèmes plus ingénieux que solides, et de ce perpétuel désaccord, que l'esprit humain ne pourra jamais ce qu'il n'a jamais pu : démontrer l'existence de la liberté. Leur philosophie est plus négative que positive, et dès lors qu'elle est positive, elle cesse d'être militante. Ainsi, ils déclarent que la liberté est un postulat de l'ordre moral : elle n'est pas, elle ne sera jamais une vérité démontrée. C'est la thèse soutenue avec talent et profondeur par M. Tissot, dans ses travaux de philosophie objective, et par MM. Renouvier et Pillon, dans la *Revue philosophique*. En réalité, c'est la thèse de Kant.

Les criticistes admettent la liberté comme un postulat, parce que la négation de la liberté entraînerait nécessairement la négation de la loi morale, du devoir et de la vie future. Or, si je suis libre, je dois le constater, et ma conscience doit l'affirmer. Puis, interrogeant le témoignage universel des hommes, expression intelligente de leur conscience, j'entendrai la même réponse, et je découvrirai dans ces deux faits d'expérience un fondement solide à une démonstration philosophique de la liberté.

Si, d'autre part, je reconnais la nécessité de la liberté pour l'observation de la loi morale et l'existence de la responsabilité, je la reconnais par la raison. Voilà donc une preuve subjective, par la conscience, et une preuve objective, par la raison,

de l'existence de la liberté. Et si, après avoir affirmé la nécessité de la liberté pour l'observation de la loi morale, je constate le fait irrécusable de l'observation de cette loi par quelques hommes, il m'est impossible de ne pas voir encore ici une démonstration expérimentale et très-solide de la liberté. C'est ainsi qu'en acceptant le point capital de la thèse criticiste, en développant leur principe, j'arrive encore nécessairement à les réfuter. On ne peut pas proclamer la nécessité de la liberté et condamner, par un jugement sommaire et contradictoire, toutes les démonstrations de la liberté.

Les philosophes du second groupe, les fatalistes, l'ont bien compris; et après avoir affirmé que l'on ne peut prouver la liberté ni par le sens intime, ni par la raison, ni par l'expérience, ils concluent que la liberté n'existe pas, qu'elle est une vaine hypothèse, et qu'il faut la repousser. Il n'est pas plus difficile de démontrer l'existence de la loi morale et de la vie future que l'existence de la liberté : ces notions sont corrélatives et se démontrent simultanément par le même procédé de la raison. Or, si ma raison peut démontrer l'existence de la loi morale, elle pourra démontrer l'existence de la liberté.

Toutes vos preuves en faveur de la liberté humaine, disent les philosophes critiques, sont des jeux d'esprit, des conceptions chimériques et puériles de l'entendement; elles n'ont que la valeur

subjective d'un rêve; en fait, et hors de nous, rien ne répond à ces conceptions. — Voyez encore les systèmes incohérents et contradictoires, inventés par les théologiens et par les philosophes, pour concilier la liberté humaine avec la prescience divine : « Il ne s'agit pas de soutenir des théories sur la nature de la volonté ou sur la nature du jugement, considérés comme des facultés abstraites d'abord, à la manière des métaphysiciens, ensuite réalisés avec les propriétés qui se tirent de l'abstraction, en sorte que la liberté ou la nécessité résultent des prémisses, au gré du spéculateur. Ces jeux de la psychologie, soi-disant rationnelle ou soi-disant empirique, n'ont plus de valeur à nos yeux (1). » S'il était possible de démontrer l'existence de la liberté, les systèmes contradictoires que nous signalons n'existeraient pas depuis longtemps; les philosophes et les théologiens se seraient entendus pour exposer une preuve claire, universelle, irréfutable, assez puissante, enfin, pour dominer la raison et triompher des résistances les plus obstinées.

Les criticistes nous opposent donc une preuve psychologique et une preuve historique. A notre avis, ces objections sont faibles et faciles à réfuter.

Quand nous démontrons l'existence de la liberté,

(1) Renouvier. *Critique générale*, p. 6.

nous ne choisissons pas un argument fondé sur un principe spéculatif, sur une conception métaphysique, un idéal conçu par la raison; non, au contraire, nous écartons la métaphysique, et nous donnons une preuve de fait, une démonstration expérimentale de la vérité. Je sais, par la raison et par la conscience, que je suis libre, que je peux choisir, délibérer, que, placé en présence de mobiles et de motifs conformes ou contraires à la loi morale, je peux obéir à ceux-ci et désobéir à ceux-là. Je peux renouveler l'épreuve dix fois, vingt fois, elle amènera logiquement et nécessairement le même résultat : la démonstration évidente que mon âme est à la fois une substance et une cause libre, et que c'est à elle, comme cause, et non aux motifs, ou à Dieu, que je dois attribuer l'effet produit. — Voilà le fait expérimental qui sert de base à nos démonstrations de la liberté : c'est un fait, ce n'est ni une conception métaphysique, ni, moins encore, un principe subjectif. Quoi! vous nous accusez d'idéalisme, quand nous démontrons la liberté par un fait psychologique; vous prétendez que nous obéissons à la raison subjective, quand nous en appelons, au contraire, au témoignage du sens intime; vous nous accusez de combiner, par un jeu puéril, des formules sans réalité, quand nous consultons l'expérience de chaque homme et du genre humain! mais, c'est à vous qu'il faut opposer cette

objection, car vous demandez la liberté comme un *postulat*, sans démontrer son existence, au nom de je ne sais quelle nécessité morale, et vous démontrez cette nécessité par le témoignage des deux facultés dont vous avez récusé et nié l'autorité : la conscience et la raison.

Que faut-il penser de la preuve historique? Les théologiens et les philosophes ont élevé des systèmes contradictoires pour concilier la liberté humaine avec les attributs divins; donc, cette liberté humaine est indémontrable. Une telle objection est facile encore à réfuter. Ne voyons-nous pas, dans l'histoire de la philosophie, que, dans tous les siècles, les vérités fondamentales de la science ont été niées et affirmées? Connaissez-vous une seule vérité importante qui n'ait été expliquée par des systèmes différents, affirmée ou niée par des principes contradictoires? Est-ce que l'athéisme, le panthéisme, le scepticisme ne sont pas, à tous les moments de l'histoire de la pensée, la négation des vérités primordiales qui constituent le fond de la raison humaine et la base des sciences philosophiques? Ne serait-il pas facile de ruiner, par le même argument, les vérités que les criticistes veulent bien affirmer? Ils admettent l'existence de la loi morale et de la vie future; mais ces idées ont été repoussées par les matérialistes et les athées. La notion de loi morale et de vie future a inspiré les systè-

mes les plus divers : morale utilitaire, sensualiste, indépendante, etc. Il faut tout nier si l'on demande des preuves absolument et universellement acceptées.

D'ailleurs, il est très-important de ne pas confondre l'affirmation d'une vérité, qui n'admet pas de contradicteur, et l'explication de cette même vérité, qui tolère la variété des systèmes, condition de la liberté de l'esprit humain. Ainsi, la raison conçoit et affirme l'existence de Dieu et de ses attributs, de la liberté humaine et de sa causalité : voilà le fait. Les systèmes qui étonnent les criticistes ont pour objet la conciliation de ces deux termes : l'homme et Dieu. Que ces systèmes diffèrent les uns des autres comme le génie particulier de leurs auteurs, on ne peut en rien conclure contre l'existence de la vérité. Il n'est pas étonnant que l'esprit humain vacille quand il essaye d'établir un jugement entre deux termes, dont l'un est imparfaitement connu : l'infini et le fini. La variété des systèmes n'est donc pas un argument solide contre la liberté.

De même aussi pour l'existence de Dieu. Les criticistes déclarent que nous ne savons rien de la nature de Dieu, que nous ne pouvons pas le démontrer. Cette affirmation a pour terme le scepticisme absolu. Nous savons, très-certainement, que Dieu n'est pas une chose, mais une personne ;

qu'une personne est essentiellement douée d'intelligence et de volonté, et que Dieu étant l'Être premier, l'Être absolu, affranchi de toute nécessité, cette intelligence et cette volonté sont en lui infinies. On n'échappera pas à ce dilemme : Ou Dieu est une personne, ou Dieu est une chose : il n'est pas une chose, et il nous apparaît manifestement comme une personne qui fait agir sa volonté par la création de la matière, et son intelligence par la conception des lois qui gouvernent la matière.

La négation de l'autorité de la raison, sur ce point, conduit donc au scepticisme absolu. Il nous est impossible de ne pas reconnaître une profession de foi sceptique, panthéiste et athée dans le système des criticistes contemporains.

Je vais justifier cette accusation, qui flétrit les doctrines, mais qui n'atteint pas leurs auteurs. J'aime à croire à la bonne foi, dans ces graves et difficiles problèmes de l'ordre moral.

II

Les criticistes se défendent avec âpreté de l'accusation de scepticisme. Ils prétendent asseoir la morale sur une base plus solide et la renouveler. Et cependant, après avoir lu et relu avec attention et

liberté d'esprit leur nouveau système, il m'est impossible d'y voir autre chose qu'un scepticisme absolu. Eh quoi! vous affirmez « qu'il est impossible de traiter les grandes question de Dieu, de l'âme et de la vie future » — « qu'il est même impossible de poser scientifiquement ces questions » — « que l'espoir d'une solution même probable est une illusion » — « que les grands principes de la vieille philosophie sont percés à jour » — « que la certitude est relative et dépend du cœur et des préjugés » — « que les axiomes fondamentaux de la philosophie sont de pures hypothèses » — et vous croyez que cette doctrine négative n'est pas une expression nouvelle, mais très nette du scepticisme absolu?

Il n'est pas un homme sérieux qui ne voie cette conclusion. Je vous demande si vous pouvez démontrer rigoureusement l'existence de Dieu et de la vie future, si ma raison ne me trompe pas, si les axiomes de la philosophie sont vrais, et vous me répondez : Vous ne pouvez pas démontrer scientifiquement la vie future et l'existence de Dieu; votre raison est la résultante des préjugés; les axiômes de la philosophie sont des hypothèses sans réalité. Eh bien! répondrais-je aussi, je nie la vie future, je nie l'autorité du témoignage de ma raison, et puisque la valeur des conclusions est toujours égale à la valeur des principes ; puisque ces

principes ne sont, d'ailleurs, que des hypothèses sans réalité, je nie les principes et les conclusions, je me perds dans l'abîme du scepticisme absolu.

III

Le scepticisme absolu ! Telle est, selon nous, la conclusion inévitable de la nouvelle philosophie critique, de cette philosophie qui veut ruiner trois idées métaphysiques, indispensables à la morale et à l'esprit humain : l'âme, la substance et l'Infini. Et si nous demandons aux philosophes criticistes une raison décisive en faveur de leur hostilité systématique et violente contre ces idées et contre la métaphysique des siècles passés, ils se taisent ou ils n'opposent que cette affirmation dogmatique à nos questions réitérées : « Est-ce un acte de scepticisme de rejeter les preuves purement rationnelles de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté humaine?... N'est-ce pas plutôt une œuvre de science, comme ce le serait de retrancher de l'enseignement de la géométrie la démonstration de tel postulat, s'il s'y en trouvait une fausse et basée sur une conception fausse du sujet? Et puis, indépendamment de la critique Kantienne, peut-on accorder une sérieuse apparence de solidité

à des théories que l'histoire de la philosophie montre n'avoir jamais obtenu l'assentiment général? On voit depuis plus de deux mille ans les philosophes admettre, les uns une âme immatérielle, les autres une âme corporelle ou une matière apte à produire la vie et l'intelligence, sans âmes; démontrer, les uns, l'existence d'un Dieu créateur, par $a + b$, les autres, celle d'un être impersonnel, éternel, avec la même rigueur prétendue; d'autres encore invoquer la nécessité de s'en remettre à la révélation et à la foi, pour savoir que penser de l'idée en litige (1). »

Nous avons déjà répondu à cette faible objection des controverses qui divisent les écoles philosophiques depuis l'origine du monde, et il nous suffit de constater que si tous les arguments par lesquels la raison humaine a voulu démontrer l'existence de Dieu, de l'âme et de l'immortalité n'ont pas de valeur, la raison humaine est elle-même frappée d'impuissance; et puisque la raison est l'unique moyen par lequel l'homme échappe au naufrage du scepticisme et arrive à la certitude, en perdant la raison nous perdons le principe de toute certitude, et, je le répète, nous proclamons la vérité du scepticisme absolu.

Ne nous arrêtons pas à cette solution négative. Les philosophes criticistes donnent un sens nouveau

(1) *La critique philosophique.* 7 mars 1872.

aux mots anciens : ainsi, la substance n'est plus une réalité complète et définie; elle n'est pour eux qu'une collection de phénomènes : « Lorsque la liberté fait son apparition dans un être donné, cet être lié par mille rapports aux autres êtres et à ce que lui-même était, à toutes les lois qui le constituent en le liant à soi et au monde, cet être acquiert une existence incomparablement plus propre; il se distinguait, il se sépare; il était lui, il devient par lui; de là, une essence, ou, si l'on veut, une substance, dans le sens donné quelquefois à ce mot : un individu et le plus individuel qui nous soit connu, l'individu humain, la personne humaine. A la place d'un substrat chimérique où les philosophes ont tant cherché une permanence non moins imaginaire de l'être, nous voyons le substrat réel, l'ensemble des phénomènes composants et de leurs conditions, substrat variable et toutefois constant, car il ne varie que déterminé par des lois fixes... La liberté, cette puissance des futurs libres, clairement témoignée, unie à la prévision et à la mémoire, est le principe de la permanence sérieuse, de celle qui, n'excluant pas le changement et le progrès, mais les enveloppant, résulte de la subordination des phénomènes personnels, passés, présents, futurs, à une seule et même conscience de pouvoir et de faire, d'où jaillit la source des actes moraux (1). »

(1) *La critique philosophique*, p. 188.

Il est donc évident, selon les philosophes criticistes, que nous ne connaissons pas les substances et qu'elles n'existent pas. Que nous pensions à Dieu, à l'âme humaine, à la matière, nous ne connaîtrons jamais, nous ne pourrons jamais démontrer la réalité d'une substance corporelle dans les corps, d'une substance immatérielle dans l'homme, d'une substance divine en Dieu. Vous voyez déjà l'importance et la grandeur du débat, la gravité des conclusions. C'est l'idée même, c'est la réalité de l'âme et de Dieu qui est en péril.

Je réserve la question de savoir si nous avons une idée claire et déterminée de substance, et si de cette idée ne découle pas logiquement, nécessairement, la certitude de la réalité des substances. Pour la résoudre, il faudrait discuter la valeur de la méthode philosophique par laquelle saint Anselme et Leibniz ont démontré *à priori* l'existence de Dieu.

Mais je vois fort bien que si je pense à mon âme ma pensée ne s'arrête pas aux phénomènes qui succèdent dans mon âme, à ses modifications et à ses facultés; elle ne s'arrête pas même à cette liberté dont les criticistes font le lien mystérieux des accidents qui composent la vie de l'âme; non, ma pensée a pour objet immédiat une réalité, un sujet, une substance qui est la racine des facultés et le sujet des modifications ou des phénomènes de la

pensée, de la sensibilité, de la volonté. Je vois que cette substance est simple, identique agissante, à tous les moments de la durée, et qu'elle a ainsi pour caractères la simplicité, l'identité, la fécondité. C'est elle qui est la partie essentielle et fondamentale du moi, et je ne la confonds jamais ni avec ses modifications, ni avec ses facultés.

Je ne conteste pas l'existence et l'importance morale de la liberté, mais je ne veux pas croire, avec les criticistes, que la liberté soit la substance et le lien de nos pensées, de nos sentiments, de nos actions. Je ne veux pas renouveler l'erreur trop accréditée de Schopenhaüer, et dire qu'il n'y a qu'une force dans le monde matériel, qu'une volonté dans le monde intellectuel, et substituer la volonté à la substance. Quand je dis : je pense, je sens, je veux, j'affirme l'existence de la substance ou de l'âme; j'affirme que la volonté, la sensibilité et l'intelligence sont des modifications du moi ou de la substance que j'appelle indifféremment mon âme ou moi. Les volontés, les sentiments, les pensées, manifestations de trois facultés, découlent d'une même origine : de la substance immatérielle, dont la permanence et l'identité nous donnent l'explication de l'unité et de l'identité de l'être humain.

C'est par les mêmes considérations que je suis amené à conclure l'existence d'une substance dans les corps. Il est évident que tout mode ou tout ac-

cident implique une substance; tout phénomène et toute qualité un sujet. En effet, si la qualité, le phénomène, l'accident existaient en soi, en dehors d'une substance ou d'un sujet, ils seraient eux-mêmes substance ou sujet complet. Si la couleur blanche de cette feuille de papier qui est là, sous ma main, n'était pas une qualité du papier, ou du sujet, cette qualité existerait en elle-même : elle serait indépendante de ce papier, elle serait une substance. Et voyez la contradiction : la couleur blanche serait simultanément une qualité, parce qu'elle appartiendrait au papier, et une substance, parce qu'elle existerait en dehors du papier. Je consulte le bon sens, et je descends des régions trop abstraites de la métaphysique. Il est encore évident que lorsque nous parlons de la blancheur, de la résistance, de la forme, de la saveur, de la température, nous voulons parler d'une chose ou d'un objet qui est blanc, résistant, grand ou petit, odorant, chaud ou froid. L'être, voilà la substance ; la limite et les déterminations de l'être, voilà les qualités.

Au fond, la thèse criticiste est conforme à la thèse positiviste sur cette grave question de la substance : « L'homme, écrit M. Taine, ne saisit que des couleurs, des sons, des résistances, des mouvements, tantôt momentanés et variables, tantôt semblables à eux-mêmes, et renouvelés. Il ne suppose des qualités et des propriétés que par un artifice de langage, et

pour grouper plus commodément des faits. Nous allons même plus loin que vous : nous pensons qu'il n'y a ni esprit, ni corps, mais simplement des groupes de mouvements présents ou possibles, et des groupes de pensées présentes ou possibles. Nous croyons qu'il n'y a point de substances, mais seulement des systèmes de faits. Nous regardons l'idée de substance comme une illusion psychologique. Nous considérons la substance, la force et tous les êtres métaphysiques des modernes comme un reste des entités scolastiques. Nous pensons qu'il n'y a rien au monde que des faits et des lois, c'est-à-dire des événements et leurs rapports (1). »

La ressemblance ou l'identité des deux systèmes est donc incontestable. — Que nous ne connaissions pas la substance par les sens ; que nous ne puissions pas la toucher, la voir, la sentir, c'est vrai ; mais tandis que nous connaissons, par les sens, les qualités matérielles des corps, la raison va plus loin, et elle a l'intuition de la substance ou de l'être. Nous connaissons les qualités matérielles par les sens, la substance, par la raison, et la vraie connaissance d'un objet implique à la fois l'intervention des sens et de la raison.

Voilà ce que les criticistes et les positivistes n'ont pas vu. Ils n'ont pas touché la substance, et

(1) M. Taine. *Le positivisme anglais*, p. 114.

ils ont refusé de croire à sa réalité. J'aime cette observation fine et profonde de Leibniz, dans une étude sur la substance : « Cette force interne se peut concevoir distinctement, mais elle ne se laisse pas *imaginer;* et il ne faut pas plus vouloir se la représenter imaginativement que la nature même de l'âme. La force est, en effet, du nombre des choses qui tombent sous l'entendement, non sous l'imagination (1). » — Et, en effet, si les criticistes avaient raison, il faudrait conclure avec Hobbes que tout est corps, parce qu'il n'y a que les corps qui se puissent imaginer.

IV

J'ai affirmé l'importance de l'idée de substance, en philosophie. Observez, maintenant, le criticisme, qui est la négation de toute substance, et vous verrez cette première erreur engendrer le panthéisme et l'athéisme dans les idées. Il nous faut étudier la genèse de ces erreurs dans les écrits d'un philosophe d'une étonnante élévation d'esprit, et très à l'aise dans les problèmes de la métaphysique la plus subtile; je veux parler de M. Vacherot.

(2) Leibniz. *De la nature en elle-même,* p. 225.

Locke, Hume et Kant sont les maîtres et les précurseurs des criticistes contemporains. Mais, ces maîtres hardis, subtils, acceptaient sincèrement les conséquences funestes des principes qu'ils défendaient. M. Renouvier n'a pas cette hardiesse logique ; il s'effraie des conséquences, mais il n'est pas moins absolu que ses maîtres dans la négation de la substance et des arguments qui l'appuient. M. Vacherot accepte cette position, et il supprime la distinction des deux substances, esprit et corps : « L'homme n'est ni âme, ni corps, ni un composé d'âme et de corps. Ces formules ne sont propres qu'à faire illusion à l'esprit, en permettant à la scolastique de réaliser ses abstractions. L'homme est un être complexe dans son unité, qui porte dans son sein la nature et l'esprit, et les produit successivement dans un rapport tel que la nature forme la base, et l'esprit l'essence de l'humanité (1). »

Après avoir ainsi nié la réalité des deux substances dans l'homme, M. Vacherot est amené à nier aussi la réalité et la distinction des deux substances, dont l'une est créée et l'autre incréée, de l'homme enfin et de Dieu ; et c'est là que nous surprenons la première apparition du panthéisme : « L'être universel ne devient un embarras pour la

(1) *La métaphysique et la science*, t. II, p. 669.

liberté humaine qu'en devenant individuel, personnel, c'est-à-dire en cessant d'être universel. Laissez l'être universel de la raison avec ses attributs purement métaphysiques ; n'en faites point un certain être doué d'attributs physiques ou moraux ; bornez-vous à ne voir en lui que l'être infini, absolu, que la raison vous révèle : vous n'éprouverez aucune peine à comprendre son rapport avec les individus physiques ou moraux. Loin d'être un mystère, encore moins une contradiction, ce rapport apparaît comme une loi de l'existence et de la vie. Nul individu, à aucun moment de son existence et de son activité, ne se suffit à lui-même, ni quant à cette existence, ni quant à cette activité. Les individus ne peuvent exister, vivre, se mouvoir, agir, que dans l'être universel. Comment y conservent-ils leur existence, leur vie, leur activité propre ? C'est la loi même de l'existence et de la vie, loi non-seulement intelligible, mais nécessaire, si l'on songe que l'essence de tout être est d'avoir sa vie propre, et que la condition de tout être fini est de ne pouvoir se suffire à lui-même, et, par conséquent, d'avoir besoin de la vie universelle (1). »

Une substance immatérielle, douée de sensibilité, d'intelligence et d'activité, voilà l'âme humaine

(1) *Op. cit.*, p. 617.

selon la vérité, selon la raison. Une substance infinie dans la pensée, l'amour et la puissance, voilà Dieu selon la raison et la saine philosophie : l'homme et Dieu sont deux êtres personnels. Non, répondent les criticistes, la substance immatérielle finie, et la substance immatérielle infinie n'existent pas, car les substances sont des chimères de l'imagination. Et M. Vacherot complète ainsi l'argument : Dieu et l'homme sont des êtres impersonnels, car la substance, qui est le fondement de la personnalité en Dieu et en nous, n'existe pas.

Mais les philosophes spiritualistes, unis aux théologiens, ont démontré l'existence d'un Dieu vivant et personnel par des preuves métaphysiques, physiques et morales ; ils ont voulu établir la spiritualité et l'immortalité de l'âme, d'une âme personnelle et vivante, par des preuves psychologiques et morales. Ces philosophes sont les défenseurs attardés de la vieille métaphysique ; il ne faut pas se laisser séduire à ces vieilles erreurs : « il ne faut point faire de Dieu un certain être doué d'attributs physiques ou moraux. » Les criticistes et les panthéistes ne se séparent pas dans cette déclaration de guerre à la philosophie.

Or, si Dieu et l'homme ne sont pas deux substances distinctes, séparées par l'infini ; deux personnes distinctes, par leur substance et leurs attributs, il faut donc affirmer l'unité de Dieu et du monde,

l'unité de toute chose, ou le panthéisme dans ses points essentiels.

Oui, sans doute, et M. Vacherot nous dit ceci : « Spinosa a raison de ne pas séparer le monde de Dieu, tout en l'en distinguant logiquement. Il a raison de ne voir en Dieu et dans le monde qu'un seul et même objet, conçu sous deux aspects différents : ici, dans l'unité de son essence intelligible, là, dans la multiplicité infinie de ses déterminations. Quant à l'identité substantielle de Dieu et du monde, je ne vois pas qu'on puisse y échapper autrement qu'aux prix d'abstractions inintelligibles ou de fictions absurdes. Si l'on appelle cela du panthéisme, je suis panthéiste avec Spinosa et tous ceux que n'ont pas séduit les chimères de l'idéalisme platonicien ou les idoles de l'anthropomorphisme vulgaire. Je m'écrierais volontiers, comme un théologien allemand : « Venez donc avec moi rendre hommage aux mânes de saint Spinosa (1). »

Et après avoir écrit ces lignes, après avoir formulé le panthéisme avec cette lucidité qui défie le doute, M. Vacherot dénonce à l'impartialité des vrais philosophes les docteurs en théologie qui l'accusent d'athéisme et de panthéisme ; il proteste contre ces odieuses calomnies ! — L'athéisme con-

(1) *Cp. cit.*, t. II, p. 293.

siste à nier Dieu, et le panthéisme à identifier la substance infinie et la substance finie. Dieu n'existe pas, s'écrient les athées. Tout est Dieu, répond le panthéiste, et le panthéisme est un athéisme déguisé. — En effet, Dieu est l'Etre infini en intelligence, en puissance, en amour, séparé du monde ou de sa créature, par la grandeur de son infini. Or, si vous enseignez que tout est Dieu, que toute chose vit en Dieu et s'identifie avec lui, et se perd dans l'océan de ses perfections, il faut attribuer à Dieu les imperfections des choses imparfaites et finies qui composent l'univers. Or, l'Etre en qui nous découvrons la limite et le mal n'est pas un être infiniment parfait; il n'est pas Dieu.

Il faut donc nécessairement, ou nier l'imperfection et le mal dans la nature — par un mensonge évident — ou attribuer ce mal à l'essence même de Dieu, puisque la nature est Dieu : et l'athéisme est évident.

Eh quoi! vous affirmez « l'identité substantielle de Dieu et du monde; » vous écrivez que si Dieu n'est pas tout, il n'est pas Dieu; que le monde est un être sans solution de continuité; « que l'Etre infini n'est pas seulement réel, mais qu'il est aussi le fond et la substance de toute réalité; » que le monde possède les attributs réservés autrefois exclusivement à Dieu par les théologiens; que ce monde est l'être en soi, dans la série de ses mani-

festations à travers le temps et l'espace, et qu'il possède l'infinité, la nécessité, l'indépendance, l'universalité; vous nous dites, avec une contradiction évidente, que l'Etre universel est une réalité qui se développe dans le temps et dans l'espace; vous répétez Hégel en disant que Dieu n'est pas, qu'il devient perpétuellement, qu'il se pose et se détermine, sans prendre jamais, même dans ses formes les plus durables, une assiette absolument immuable, et vous criez à la calomnie quand on vous accuse de panthéisme, quand on vous accuse d'identifier Dieu et la nature, quand on répète vos propres paroles pour exprimer vos propres idées!

En vérité, il serait plus simple, ou de supprimer les expressions si claires et si précises par lesquelles vous enseignez le panthéisme, ou de déclarer simplement et résolument que tout est Dieu.

Je veux bien examiner la distinction subtile et insuffisante qui sert d'excuse à M. Vacherot. Selon lui, Spinosa a mérité la fatale épithète de panthéiste pour avoir identifié la vérité et la réalité, la liberté et la nécessité, la théologie et la cosmologie dans l'unité de substance. — Jusque-là je ne vois pas de désaccord entre M. Vacherot et Spinosa. Les textes que nous venons d'étudier établissent l'identité des deux doctrines sur ce point. Où M. Vacherot se sépare de Spinosa, c'est lorsqu'il prétend qu'il suffit, pour échapper à l'accusation de pan-

théisme, de distinguer le monde idéal du monde réel, et que le philosophe est libre ensuite, ou de considérer cet idéal, comme un Dieu séparé du monde, ou comme un phénomène de la pensée.

Voici, d'ailleurs, le texte de M. Vacherot :

« On n'est pas panthéiste pour soutenir que la cause du monde n'est pas substantiellement distincte de son effet. Ce n'est point pour cela que Spinosa a mérité la fatale épithète, c'est pour avoir identifié toutes choses dans l'unité de la substance, la vérité et la réalité, la liberté et la nécessité, la théologie et la cosmologie. Le vrai panthéisme, en effet, consiste à supprimer la distinction de l'idéal et du réel et à marquer toutes les choses du monde réel du sceau de la vérité et de la nécessité. Toute doctrine qui consacre cette distinction échappe au panthéisme, soit qu'elle réalise l'idéal en un être imaginaire séparé du monde, soit qu'elle ne lui accorde d'existence que dans la pensée. C'est le signe infaillible auquel on peut reconnaître si une doctrine rentre ou non dans le panthéisme (1). »

Je ferai une première et rapide observation. Spinosa a mérité la fatale épithète de panthéiste pour avoir identifié toutes choses dans l'unité de la substance. Or, M. Vacherot affirme que si Dieu n'est pas tout, il n'est pas infini, il n'est pas Dieu.

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 546.

N'est-ce pas identifier toutes choses dans l'unité de substance et mériter l'épithète attachée au système de Spinosa?

Je vais au fond de la pensée de M. Vacherot; la voici : Dieu est un être réel dans le monde avec lequel il s'identifie; Dieu est un être idéal dans ma raison où je le conçois. Cette distinction est tout, dans le système de M. Vacherot, et, saluant le vrai Dieu de sa raison, il s'écrie, en l'adorant : Idéal! Idéal! tu es bien le Dieu que je cherche! Ta lumière est la seule qui puisse faire évanouir à jamais les deux fantômes de l'athéisme et de l'idolâtrie!

Cette doctrine est-elle une forme nouvelle du dualisme antique, ou l'affirmation de plusieurs Dieux, l'un substantiellement identique au monde, et l'autre identique avec ma raison? Tel est, au premier coup d'œil, le sens du texte que nous venons de citer; et pour le réfuter, il suffit d'indiquer l'impossibilité de deux infinis ou de plusieurs dieux. D'ailleurs, M. Vacherot ne reconnaît qu'une valeur idéale au Dieu de la raison, opposé au Dieu cosmologique, identique avec la nature.

Ici encore je cherche l'évidence et la certitude, et je ne la trouve pas. Penser à un objet, c'est jeter sur lui un regard. Quand je pense à un arbre, à une maison, à un palais, je constate trois choses : d'abord, l'existence de mon âme avec la puissance de voir; puis, un objet extérieur, et enfin un regard

de l'âme vers cet objet. Voilà le fait psychologique facile à constater. Or, l'idéal, qui est le terme ou l'objet de ma pensée, qu'est-il? Quelle est sa nature et quels sont ses attributs? Est-il un être concret, réel? Non, car l'Idéal exclut, selon M. Vacherot, de sa nature et de ses attributs, toute réalité, toute perfection, qui seraient une limite et la négation de l'infini. — Est-il une abstraction? Non, car l'abstraction est un acte particulier de mon intelligence, qui considère une qualité d'un objet en la séparant des autres qualités; mais, enfin, cette qualité est encore quelque chose : elle est une réalité. Qu'est-il donc, cet Idéal? Rien et tout, selon M. Vacherot! Rien, car il est la négation de toute réalité, de toute perfection; il est tout, car il est infini, il est Dieu!

Arrivé à cette conclusion, je m'arrête, car la discussion devient inintelligible et se heurte à des affirmations contradictoires qui sont la négation des lois primordiales et essentielles de l'esprit humain. — Cet Idéal, de M. Vacherot, n'est rien, et c'est l'athéisme qui est affirmé, malgré la sincérité d'un esprit dont la loyauté n'est pas en question. C'est ainsi qu'une erreur sur la notion de substance engendre le panthéisme et l'athéisme, et c'est ici que je vois plus clairement aussi l'athéisme logique des criticistes contemporains.

« La négation, écrit M. Renouvier (1), à l'égard

(1) *Op. cit.*, p. 160.

de la connaissance de tout principe déterminé, supérieur à toutes les déterminations de la connaissance, est une espèce d'athéisme; il faut bien en convenir, en présence des dogmes théologiques et métaphysiques de la divinité. Cet athéisme critique et scientifique conclut contre l'absolu des matérialistes et des panthéistes au même titre qu'il conclut contre l'absolu des théologiens de l'école. Nous avons dû dire, en songeant à cet athéisme et à la loi de la relativité du connaître, que l'*athéisme est la vraie méthode, la seule fondée en droite raison, la seule positive;* mais nous n'avons pas manqué d'ajouter : le véritable athéisme n'exclut point le véritable théisme, ni dans le sens moral, ni même dans le sens anthropomorphique intelligible, rationnel, de ce dernier mot. Tout absolu est chimère, mais la pensée cherche un point fixe au-delà de certains phénomènes. L'absolu, chassé de l'être où il n'engendre que logomachies, reparaît transformé et se fixe légitimement, sans contradiction, dans l'*idéal de la perfection morale*, dont la conscience détermine à tout moment une réalité relative. *La croyance en un seul Dieu*, chez l'homme étranger à toute religion positive, *est la supposition d'un ordre moral qui enveloppe et domine l'expérience* : l'affirmation du bien. Ce n'est pas tout. Un champ s'ouvre à la croyance rationnelle là où ne s'étend pas la science première, et, toutefois, sans

la contredire. La persistance et les destinées ultérieures des personnes peuvent résulter des lois des phénomènes; *de même, l'existence d'un ou de plusieurs dieux naturels et vivants* n'est nullement absurde *à priori.* »

Il faut un long et pénible effort d'attention pour connaître la pensée de l'auteur, enveloppée, obscurcie par les formules qui devraient l'éclairer. Voici, cependant, les conclusions trop évidentes qui se détachent du texte que nous venons de citer. Le Dieu vivant, concret, personnel, de la métaphysique et de la théologie n'existe pas, c'est-à-dire il n'y a pas de Dieu. — Ce Dieu est détrôné et remplacé par l'*idéal de perfection* morale et par un ordre moral qui domine l'expérience. Et, enfin, puisque l'hypothèse de plusieurs types de perfection n'est pas inadmissible, on peut supposer l'existence de plusieurs dieux.

C'est donc bien, en vérité, l'athéisme qui fait le fond du criticisme contemporain : c'est le panthéisme et l'athéisme idéaliste de M. Vacherot sous une forme qui n'a pas le mérite de l'originalité. M. Renouvier dédaigne nos preuves théologiques et métaphysiques en faveur de la spiritualité de l'âme et de l'existence de Dieu; il repousse avec ironie la chimère d'un Dieu personnel et vivant; il affirme l'existence d'un Idéal et d'un ordre moral. N'ais-je pas raison d'affirmer que nous entendons un dis-

ciple trop fidèle et un plagiaire trop complaisant de M. Vacherot? Et la raison peut-elle comprendre un Dieu qui n'est pas une réalité vivante, une personne? un Dieu qui est un idéal, un ordre moral?

Fatal aveuglement de la raison! Lorsque l'homme essaie, par ignorance ou par orgueil, de contester l'inébranlable autorité des principes éternels de la raison, de ces vérités essentielles qui sont l'honneur, la lumière et la vie de la raison, alors la pensée, follement emportée par l'imagination souveraine ou par la volonté sans règle et sans lumière, expie ses révoltes insensées par la création de systèmes et d'hypothèses incohérents, sans preuves, sans fondement, sans harmonie, sans grandeur, exprimés dans un langage qui craint la lumière, et dans des termes contradictoires, inintelligibles, barbares. Je ne connais rien qui démontre avec autant d'éclat que ce spectacle des incohérences de la fausse raison l'immortelle vérité des principes fondamentaux de la philosophie et l'invincible autorité des penseurs qui les ont défendus et fécondés par leurs savantes méditations.

V

J'ai démontré l'insuffisance des raisons par lesquelles les criticistes essaient de justifier leur doc-

trine et leur dédain de la métaphysique et de la théologie. Nous avons vu aussi que ce système engendrait logiquement le scepticisme, le panthéisme et l'athéisme, ou la négation du Dieu vivant et personnel. Le système est donc la négation scientifique de l'ordre moral. Je vais présenter quelques considérations qui compléteront ma pensée sur ce point.

M. Renouvier, d'accord avec M. Vacherot (1), flétrit du nom d'*hallucinés* les sectateurs de la métaphysique et de la théologie, les philosophes qui cherchent en Dieu le fondement et la raison du devoir. Où chercherons-nous donc le principe de la morale avec M. Renouvier?

« La substance, écrit M. Renouvier, est tombée avec l'infini; la nécessité tombe avec la substance. La question de la liberté doit se traiter par l'étude des phénomènes psychologiques et moraux, avec la méthode de l'induction. En psychologie pure, elle est douteuse; en psychologie vivante, pour ainsi parler, elle résulte de la loi morale. C'est d'abord une croyance naturelle, ce doit être ensuite une croyance réfléchie dans laquelle il est bon et raisonnable de s'affermir. Il en est de même de la croyance à l'immortalité ou palingénésie des personnes; de même encore de la croyance en un ordre général de finalité dans le monde. Les grands obstacles de la philosophie de la raison pratique

(1) *La Métaphysique et la Science*, t. I, p. 338. — Edit. in-8°.

sont levés. Nulle spéculation dans tout autre genre de philosophie ne s'est trouvée valable. La loi morale reste le fondement de ce qu'il est possible d'inférer au-delà des phénomènes présents, ou de celles de leurs lois qui se laissent déterminer. Et c'est elle aussi qui nous apprend qu'il faut croire, et ce qu'il faut croire au-delà de ce qu'il est possible de savoir (1). »

Si la loi morale occupe une si grande place dans l'économie de la philosophie ; si elle en est le fondement; si, enfin, c'est par elle seule que nous pouvons affirmer la liberté et la palingénésie humaine, il est juste que les criticistes nous fassent connaître l'origine mystérieuse et la nature de cette loi qui gouverne et qui explique tout dans l'homme et dans le monde. Je veux savoir si cette loi souveraine est un commandement émané d'une autorité sacrée, ou si elle est un concept chimérique de ma raison, un rêve de mon imagination, ou un préjugé héréditaire et la conséquence de mon éducation.

Or, les criticistes sont dans l'impuissance de répondre à cette question capitale, et ils ruinent ainsi, par la même négation, l'ordre intellectuel et l'ordre moral. Tout cela est logique, car l'esprit humain n'élève jamais impunément certaines négations

(1) *Critique générale*, 2e année, p. 179.

contre les principes mêmes de la raison. Après avoir nié le Dieu vivant et personnel de la métaphysique et de la théologie; après avoir fermé aux libres et inquiètes recherches de l'âme les horizons de la vie future, il est évident que les criticistes étaient réduits à cette affirmation : la loi morale est un concept de mon intelligence, j'ignore son origine; elle se confond, dans son essence, avec notre raison.

Et descendant hardiment de ce principe, les criticistes dressent le catalogue très-détaillé de nos devoirs privés et sociaux. Mais le métaphysicien remonte la série de ces devoirs, et s'arrêtant, en premier principe, à la loi morale subjective, il en conteste l'autorité, et il renverse ainsi l'échafaudage des déductions ou les articles de ce nouveau code social et religieux.

Quoi! vous affirmez que la loi morale est un concept de ma raison, un fait subjectif, un *noumène*, et vous voulez que je reconnaisse à cette loi, conçue et créée par ma raison, l'impérieuse et nécessaire autorité d'une loi! Mais toute loi implique un législateur doué d'intelligence, de volonté, distinct de son inférieur, et assurant, par la promesse d'une récompense et par la crainte d'un châtiment, l'universelle exécution de la loi. Or, je ne vois dans ce système ni législateur, ni souverain. Je suis en présence d'un concept, né dans ma raison, et que j'ai

le droit de repousser, après avoir cherché en vain son origine éternellement et nécessairement inconnue. Les criticistes ne voient donc pas que leurs efforts désespérés pour fonder la morale en dehors de Dieu et contre Dieu se perdent dans l'impuissance et dans le néant des propositions contradictoires, inintelligibles, et des préceptes sans autorité. Ils ne voient pas que si l'ordre intellectuel repose sur l'ordre moral et en dépend, en ébranlant l'ordre moral par la négation d'un Dieu législateur, ils ébranlent les fondements mêmes de l'ordre intellectuel.

Shafstesbury et Hutcheson enseignèrent que nous sommes doués d'un sens moral qui nous apprend ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter. Thomas Reid, Stewart et l'école philosophique écossaise substituèrent des facultés morales au sens moral des sensualistes. Le principe impératif de Kant exprimait déjà la même idée sous un nom différent, et nous retrouvons dans les affirmations du criticisme et de la morale indépendante le même effort à relever le devoir après avoir repoussé la réalité de Dieu.

Vous retranchez arbitrairement du domaine de la philosophie des vérités rigoureusement démontrées et essentielles à l'esprit humain ; vous niez Dieu, l'âme, la substance, la cause, l'absolu, l'immortalité personnelle et substantielle de l'homme,

et, certes, les positivistes signeraient volontiers ces négations; vous ne laissez debout, avec Kant, qu'un monde de phénomènes, d'apparences, sans valeur objective et sans réalité; vous dépouillez la loi morale de sanction et d'autorité, en la séparant de l'absolu, et vous l'identifiez avec les concepts qui flottent dans ma raison. Sous les facultés humaines, plus de réalité, plus d'âme; sous les phénomènes de l'univers et les transformations du monde des corps, plus de substance accessible à la raison; sous les attributs de l'Idéal, plus d'essence divine. Voilà votre nouvelle morale et votre nouvelle philosophie. Je cherche vainement, en suivant ces lumières, la nature de mon immortalité ou de cette palingénésie inexpliquée que vous réservez à l'humanité libre et responsable, et, cessant de croire à ma survivance personnelle et à un Dieu rémunérateur, je suis tenté de croire que le développement de ma vie se confond avec le développement de la vie universelle et obéit à la même force intérieure, éternelle et souveraine. Le subjectivisme de la science n'est pas loin du fatalisme. Hartley succède à Hutcheson.

Mais ces négations idéalistes et ces affirmations contradictoires, effort suprême de la fausse raison contre la raison, laissent mieux apparaître la solidité et la grandeur de la métaphysique et de la théologie. Ici, tout est clair, précis, lumineux : c'est

la raison et le bon sens qui se prononcent en faveur d'un Dieu législateur et d'une créature libre, responsable, soumise à des lois pleines de sagesse, qui éclairent le but de la vie.

CHAPITRE VI

La Morale et l'Indépendance de la raison.

I

Nous avons reconnu dans la philosophie de Kant deux principes subjectifs et contradictoires qui s'excluent, malgré les efforts remarquables de ce grand philosophe, pour les réduire à l'unité. L'un est une affirmation de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu dans l'ordre subjectif; l'autre est la négation de toute existence et de tout principe absolu extérieur à mon âme, à ma pensée. Les moralistes indépendants excluent le premier principe et retiennent le second. Ils nient ou révoquent en doute l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme; ils

placent en nous le fondement de la loi morale. Ils se déclarent indépendants de la religion qui affirme un commerce naturel et surnaturel avec Dieu ; indépendants aussi de la philosophie traditionnelle, qui reconnaît dans ses démonstrations l'existence d'un être absolu, de Dieu.

Cette doctrine est une transformation du positivisme. Aussi nous la retrouvons enseignée, avec moins de rigueur et de précision, mais avec une égale clarté, dans les écrits de MM. Lanfrey, Pierre Leroux, Littré. C'est M. Littré qui a écrit ces paroles (1) : « La philosophie positive n'affirme rien, ne nie rien sur les causes premières et finales. » C'est aussi l'opinion de M. Renan : « Philosopher, c'est connaître l'univers. L'étude de la nature et de l'humanité est toute la philosophie. Le problème de la cause première nous déborde et nous échappe (2). »

La philosophie spiritualiste affirme ce qui est nié par la philosophie matérialiste et athée : la spiritualité, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. La philosophie indépendante espère occuper une place neutre, également contraire à la négation et à l'affirmation, et trouver dans un fait psychologique tout le fondement de la morale ; ce fait, c'est

(1) *Paroles de philosophie positive.*

(2) *Revue des Deux-Mondes,* 15 oct. 1863.

la dignité de la personne.

« Nous ne devons nous préoccuper, ni dans une intention hostile, ni dans une intention favorable, de l'idée de Dieu ou de l'immortalité de l'âme. Quelle que soit l'opinion de chaque homme en particulier sur ces problèmes, nous disons que la morale n'en doit pas dépendre (1). »

La morale repose sur ce fait que « l'homme étant un être libre et responsable, a droit au respect, et se reconnaît le devoir de respecter en autrui ce double caractère de liberté, de responsabilité (2). »

M. Jules Barni est un défenseur convaincu de la morale indépendante. Il en a exposé les principes et les points fondamentaux avec une grande clarté : « J'ai établi nettement, dit M. Barni, que la morale est, dans ses bases, indépendante, non-seulement de tout dogme théologique, mais même de toute métaphysique, c'est-à-dire de tout système sur l'essence, l'origine et la destinée ultérieure de l'âme, sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec le monde et avec l'humanité, et dans toute la suite de mes leçons, je me suis montré fidèle à ce principe, en écartant toute considération empruntée à l'ordre des spéculations purement méta-

(1) Brisson. *Morale indépendante.*

(2) Massot, *ibid.*

physiques ou transcendantes. On ne trouvera rien dans ce cours de morale qui ne soit exactement dérivé de la nature même de l'homme, telle que la conscience nous la révèle et que la règle notre raison; rien, par conséquent, que ne puisse admettre quiconque s'interroge lui-même, quelque opinion qu'il professe d'ailleurs en matière de religion ou de métaphysique. C'est là précisément le résultat que j'ai voulu atteindre, me proposant en cela le but poursuivi par la philosophie du dix-huitième siècle et par le grand moraliste qui l'a si admirablement couronné Emmanuel Kant. »

Or, nous nous proposons de montrer d'abord que cette morale est athée et matérialiste; nous déclarons ensuite l'impossibilité absolue de fonder une morale indépendante de la croyance à ces trois grandes vérités : la spiritualité, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Loin de nous l'intention de provoquer ni de blesser les âmes sincères, loyales, tourmentées par le doute et bien dignes de nos sympathies respectueuses. Nous voulons combattre les écoles de négation systématique et répondre aux sectaires violents; nous voulons protéger, contre de redoutables envahissements, nos plus chères convictions et les fondements des sociétés.

II

Il y a des athées qui nient formellement l'existence de Dieu comme personne et comme idée. Il y a des athées qui nient la personnalité de Dieu, mais qui croient à son idée. On lit souvent dans leurs écrits les mots : Dieu, Providence, principes transcendants, lois immanentes; mais l'être et la réalité qu'expriment ces grands mots n'ont qu'une existence abstraite et relative sur le théâtre secret de la pensée. Il y a aussi des athées sceptiques. Leur système est vague, et leur silence timide sur la question de Dieu n'est qu'un athéisme déguisé: c'est l'athéisme de la secte de la morale indépendante.

Un être ne peut appartenir à la catégorie des êtres intelligents qu'à deux conditions : la première, c'est de posséder des facultés intellectuelles et actives, manifestations de la force qui réside en son âme, qui déterminent aussi sa place dans le vaste ensemble des existences; la seconde, c'est d'être cause efficace libre et responsable dans l'exercice habituel de ces deux sortes de facultés. Otez à l'homme l'intelligence et la volonté; supposez qu'il n'ait pas l'usage libre de sa pensée et de

son activité, mais qu'il soit l'agent nécessaire d'un être supérieur, vous le dépouillez de ce qui le fait homme. Refusez de reconnaître en Dieu la pensée et l'amour, ou supposez que, pour exercer ces deux puissances, le concours d'un être étranger soit d'une absolue nécessité, vous dépouillez Dieu de ses attributs essentiels, vous niez son existence.

Ainsi, la négation peut affecter trois formes différentes sans cesser d'être une négation. Je puis nier l'existence d'un être infiniment parfait : c'est l'athéisme doctrinal. Je puis nier que Dieu soit un être personnel, agissant par la vertu toute-puissante de sa nature incréée : c'est l'athéisme positiviste, qui ne reconnaît à Dieu qu'une existence et qu'une action subjective dans la pensée humaine. Je puis enfin nier l'existence de Dieu en le dépouillant de tous les caractères constitutifs de la personne et en attribuant à un être second tous les caractères que la philosophie reconnaît n'appartenir qu'à l'être premier, c'est-à-dire à Dieu.

La morale indépendante ne reconnaît pas à Dieu les attributs constitutifs de la personne humaine. Et, en effet, si Dieu existe, il est une personne et possède au degré le plus noble et le plus élevé, transformés par la grandeur de son essence, tous les éléments de la personnalité. S'il existe comme personne, il a des droits absolus que toute créature doit reconnaître par le respect et la soumission du

devoir : s'il a des droits absolus et immuables, il faut que la philosophie morale détermine ses droits, lui assigne une place au faîte de la hiérarchie des êtres, et détermine les devoirs que l'homme et toute la création doivent remplir envers lui.

Or, la morale indépendante exclut de la classe des devoirs que nous avons à remplir nos devoirs envers Dieu ; elle exclut Dieu de la classe des êtres auxquels le caractère auguste de la personnalité fait un droit au respect universel ; elle classe dans la catégorie des êtres qui ont des droits tout être doué d'intelligence, de conscience et de liberté, mais Dieu n'a pas de place dans la catégorie des personnes. Donc, elle ne reconnaît pas de droits à Dieu ; elle ne reconnaît pas l'obligation de lui rendre un devoir ; elle ne reconnaît pas son existence personnelle, puisque l'existence personnelle constitue un droit : elle est donc athée.

Je sais bien que la morale indépendante proteste énergiquement contre l'accusation méritée d'athéisme. Je lis bien cette parole dans un écrit d'un moraliste indépendant : « N'est-il pas véritablement honteux, en plein dix-neuvième siècle, de voir des hommes qui se posent en savants sérieux jeter à la tête de leurs adversaires les épithètes de matérialistes ou d'athées (1)? » Mais nous répon-

(1) Guillemin. *Morale indép.*, II, 1, p. 7.

dons : N'est-il pas plus honteux de mériter ces épithètes et de n'avoir pas le courage de ses opinions, de ne pas se dire athée quand on professe l'athéisme?

L'athée doctrinal dit : Dieu n'existe pas; l'athée positiviste : Dieu n'est qu'une formule ou une idée de mon esprit; l'athée indépendant : j'élimine Dieu de la classe des êtres qui ont droit au devoir des hommes, son existence m'est inconnue. L'expression athée n'est pas la même, il est vrai, mais la conséquence est identique, et les trois athées concluent : agissons comme si Dieu n'existait pas! La négation de l'athée doctrinal est spéculative; celle de l'athée indépendant est pratique. Il y a négation par l'esprit ou par la volonté, mais, dans les deux cas, c'est la négation de Dieu, c'est l'athéisme!

Et c'est l'athéisme aussi que les sectateurs de cette morale rencontrent à la fin de chacune des assertions qui leur servent de base. Ainsi, la philosophie indépendante affirme l'existence d'une loi immuable, universelle, absolue : la loi du respect.

Quelle est la nature de cette loi (1)? L'esprit hu-

(1) Certains auteurs ont prétendu que les moralistes indépendants ne cherchaient pas dans la raison, mais dans le fait du respect de chacun et de tous pour la dignité humaine, le vrai fondement de la Loi morale. Nous n'admettons pas cette explication : elle serait trop grossière. Il est évident que, dans l'ordre moral, une action ou une série d'actions ne pourront jamais constituer une loi, car cette action ou cette série d'actions sont bonnes ou mauvaises et supposent déjà l'existence de la loi que l'on prétend créer.

main ne restera jamais indifférent à cette grande question. Il a le droit d'interroger la loi qui lui commande le sacrifice et la lutte, le détachement et la répression, souvent douloureuse, des instincts et des passions dont les tempêtes secouent son âme et troublent sa vie; il a le droit de connaître le législateur qui édicte la loi et qui lui intime l'ordre absolu de ne jamais la transgresser.

On ne peut faire que trois hypothèses pour répondre à cette question; les voici :

La loi est un ordre intimé par Dieu à tous les êtres sortis de ses mains au moment de la création et conservés par sa providence ;

La morale indépendante écarte cette réponse qui affirme Dieu ;

La loi est une formule abstraite, une idée universelle et absolue.

La morale indépendante enseigne une doctrine opposée à cette hypothèse ; car une loi qui est immuable, universelle, absolue, n'est pas une abstraction. Ce n'est pas une abstraction qui peut gouverner le monde moral.

La loi est ma raison. C'est la formule de la morale indépendante ; elle ne nous est pas inconnue, nous l'avons retrouvée dans la philosophie de Kant. Les philosophes indépendants, qui ont une égale horreur de l'affirmation spiritualiste et de la négation matérialiste, prétendent que cette formule

n'est pas l'expression de leur pensée: ils veulent seulement constater l'existence en nous de la loi du respect. — Mais cette loi suprême est-elle distincte de la raison ou n'est-elle que la raison considérée sous un aspect particulier ? Si la loi est distincte de la raison, elle ne peut être qu'une formule abstraite ou l'expression de la volonté de Dieu : deux hypothèses rejetées par la philosophie indépendante. La loi morale est donc ma raison. Mais vous reconnaissez que la loi morale est universelle, nécessaire, absolue : vous affirmez donc que la raison humaine est nécessaire, universelle, éternelle, absolue. Vous attribuez à la raison humaine les caractères qui ne conviennent qu'à Dieu ! L'universalité, la nécessité, l'immutabilité, sont des attributs absolus qui ne peuvent être le glorieux privilége que d'un seul être ; car un être nécessaire et immuable est infini, et l'hypothèse de deux infinis est une hypothèse contradictoire. Et c'est à la raison humaine que vous reconnaissez et que vous prétendez assurer la possession naturélle de ces attributs : c'est donc conclure d'une manière négative et enseigner encore implicitement l'athéisme, en reconnaissant que l'homme seul a les caractères que la philosophie théiste n'attribue qu'à Dieu.

La philosophie indépendante est donc une philosophie athée, car sa morale exclut Dieu de la classe des êtres qui ont droit au respect; elle est une

philosophie athée, car elle attribue à la raison les caractères qui ne peuvent appartenir qu'à Dieu !

Il disait vrai cet écrivain, dont nous sommes loin d'adopter toutes les idées, quand il écrivait ces fortes et belles paroles à un moraliste indépendant : « Vous avez recours à une distinction vaine entre nier une proposition et la déclarer non démontrable, ce qui est évidemment tout un... Il est évident, pour quiconque tient à bien user de notre noble langue française, que tout cela revient parfaitement à nier Dieu et l'immatérialité du principe pensant, et que, par conséquent, c'est bien réellement une profession d'athéisme et de matérialisme (1). »

III

Démontrons la seconde partie de notre assertion. La morale est étroitement liée à l'existence de Dieu, à la spiritualité, à l'immortalité de l'âme. Il est impossible de constituer une morale indépendante de ces trois vérités. Toute proposition qui nie l'existence de Dieu nie implicitement la distinction du bien et du mal ; toute proposition qui exprime

(1) Larroque. *Morale indép.*, II, 4. Lettre à M. Brisson.

un doute sur l'existence de Dieu exprime aussi logiquement un doute implicite sur la distinction du bien et du mal. La négation et le scepticisme athée engendrent nécessairement la négation morale et le scepticisme moral.

Il est impossible de concevoir une morale sans Dieu. Toutes les facultés de notre âme ont deux foyers principaux : la raison et la sensibilité. La raison me fait connaître ce qui est bien et nécessaire au développement de ma pensée; la sensibilité me fait connaître ce qui est bon et utile à la conservation de mon corps. La raison dit à l'homme : obéis à la loi du bien; la sensibilité lui dit : obéis à la loi du plaisir. L'une et l'autre parlent à l'âme avec une égale persévérance. La raison menace d'une souffrance morale, dans le sanctuaire intime de la conscience, le transgresseur de la loi du bien; la sensibilité menace d'une douleur physique ou de la privation d'une joie physique le transgresseur de la loi du plaisir. Il y a des heures de calme où la raison parle avec une grande autorité aux puissances intellectuelles et morales. Il y a aussi des heures d'orage et de tempête où les instincts, provoqués et soulevés, parlent avec une autorité supérieure à celle de la raison, et arrachent sans effort l'acte suprême du consentement. Or, si vous écartez Dieu de la loi morale, et s'il n'est qu'une hypothèse indémontra-

ble, comment pourrais-je discerner le bien du mal et reconnaître celle de ces deux puisssances qui est la vraie puissance maîtresse à laquelle je dois obéir? La raison dit à l'homme : obéis au devoir; mais la sensibilité lui dit : obéis au plaisir. Vous prétendez que la raison est une faculté supérieure à la sensibilité, et que l'objet présenté par la raison est préférable à l'objet présenté par l'intermédiaire de la sensibilité. Mais à quel signe évident reconnaissez-vous la double supériorité de la raison et du devoir sur la sensibilité et le plaisir? Vous manquez de base et vous ne pouvez justifier votre assertion. Il vous est impossible d'établir d'une manière philosophique la supériorité de la loi morale, exprimée par la raison, sur la loi physique, exprimée par l'attrait du plaisir! Dans les deux cas, la loi n'est qu'une idée, une parole impérieuse, il est vrai, mais qui ne tombe d'aucune lèvre autorisée. Or, entre deux lois sans législateur, si l'une impose un sacrifice et enchaîne mon amour de la joie, si l'autre accorde tout ce que réclament les violences de mes instincts et ne comprime jamais aucun élan mauvais quand il se manifeste, il est évident que je choisis la seconde et que j'écarte la première. Encore une fois, une formule abstraite ou une loi idéale est impuissante et sans autorité; je la repousse et j'obéis aux sens!

C'est la même difficulté que nous opposons sans

cesse, et avec une incontestable raison, à tous les systèmes de morale athée que nous venons d'exposer et de réfuter.

Ainsi, la négation de l'existence de Dieu a pour conséquence immédiate la négation de l'autorité de la loi morale, et cette seconde négation a une conséquence aussi grave que la première : la confusion du bien et du mal.

La vraie philosophie enseignée par les plus grands esprits de tous les temps affirme que la loi morale est un commandement de Dieu à toute créature de s'efforcer d'atteindre un but déterminé, et que la raison est la faculté intellectuelle et directrice qui fait connaître les moyens nécessaires pour atteindre ce but. Alors, je comprends que le philosophe appelle bonne une action conforme à la raison et mauvaise une action contraire aux prescriptions de la raison. Mais les sectateurs de la morale indépendante sont sceptiques sur le double fait de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme ; aussi, c'est en vain qu'ils essayeraient de répondre à cette grave et inévitable question : Pourquoi appelez-vous bien ce que la raison prescrit, et mal ce qu'elle défend ? Ils ne le peuvent pas. Et s'ils n'ont pas le droit d'appeler bien ce que prescrit la raison, et mal ce qu'elle défend, où trouveront-ils un principe évident qui explique la distinction du bien et du mal, puisque Dieu n'existe pas, et qu'au-dessous de

la raison nous ne voyons que les inspirations mauvaises de la convoitise et des sens?

Laissez toujours Dieu au faîte de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral! Vérité première et souveraine, il éclaire de ses reflets toute intelligence et toute vérité; bonté première et souveraine, il transfigure dans les lumières de sa justice et de sa sainteté les actions morales et les plus nobles élans du cœur humain. Mais dès que l'esprit et le cœur de l'homme cessent d'apercevoir sa lumière et de sentir la chaleur de sa présence, toute l'âme se trouble et s'émeut, incertaine de ses voies, au sein des ténèbres qui l'environnent; l'injustice et le mensonge triomphent dans la sphère intellectuelle des idées et sur le théâtre moral des actions, d'où la justice et la vérité sont bannies!

Le défaut capital de cette philosophie, c'est de placer en nous le fondement de la morale et de conduire fatalement à un sensualisme grossier. Locke cherche dans notre conscience et dans nos facultés le principe de la morale, et il conclut au sensualisme. Bacon préconise la méthode d'induction, qui, très-utile et très-légitime dans les sciences naturelles, prépare en morale le système de la sensation transformée. Condillac marche dans la même voie et professe la morale du plaisir. Saftesbury suit encore la même voie, professe le même principe, et demande au sens moral, c'est-à-dire à un instinct, le principe de la distinction du bien et du mal.

L'école écossaise et l'école éclectique française ont combattu le sensualisme de Locke et de Condillac. Mais les représentants les plus autorisés de ces deux écoles n'ont pas renoncé à la méthode empirique ou expérimentale. Jaloux de fonder la morale sur une base certaine, ils ont voulu écarter la métaphysique et trouver dans un fait de conscience, dans un phénomène psychologique, le fondement de la moralité. Mais l'observation intime et l'induction, c'est-à-dire la méthode expérimentale, ne pouvaient servir utilement leur intention; leur impuissance à réfuter le sensualisme est la condamnation la plus évidente de la méthode qu'ils avaient suivie. Il ne suffit pas à M. Barthélemy Saint-Hilaire, pour avoir raison, d'affirmer que la morale est plus certaine que la géométrie, parce que la morale a pour fondement le fond même de notre conscience. Tout système de morale qui écarte la métaphysique et s'appuie sur un fait psychologique est une forme nouvelle ou ancienne du sensualisme le plus absolu.

Par l'analyse et l'observation, que faisons-nous? Nous constatons des faits. En étudiant la conscience au point de vue de la moralité, nous pourrons constater en nous des tendances, des impulsions contradictoires; nous constatons encore des sentiments divers à la suite d'actions différentes : tantôt un sentiment de plaisir, tantôt un sentiment de peine, c'est-à-dire la satisfaction et le remords;

nous constatons enfin que notre liberté est sollicitée au mouvement et au repos, à s'unir à certains objets, à s'éloigner d'autres objets, des attractions et des répulsions. Voilà des faits. Si nous recourons ensuite à l'induction, comme le veulent les philosophes de l'école de Thomas Reid, nous pouvons rapprocher ces faits, les comparer, les généraliser, et constater que certaines classes d'actions sont accompagnées de plaisir, et certaines classes d'actions de remords. L'observation et l'induction s'arrêtent là.

Mais pourquoi réserver la qualification de bonnes aux actions accompagnées de paix, et la qualification de mauvaises aux actions suivies du remords? Ici, toute l'école expérimentale, Thomas Reid et Jouffroy, l'école sensualiste, Locke et Condillac, sont obligés de recourir au même principe et de déclarer, avec les sectateurs de la morale indépendante, qu'il faut croire au témoignage de la conscience quand elle nous dit voilà le bien, voilà le mal. C'est donc la conscience qui crée les notions de bien et de mal, et les fait connaître ensuite à la raison; c'est l'œuvre du sens moral ou d'un instinct; cette connaissance n'est pas la voix ou la lumière de Dieu en nous, elle est notre œuvre, elle est l'œuvre de notre nature et de notre constitution. Mais la raison proteste contre cette assertion. La conscience m'avertit qu'une action est bonne ou

mauvaise, c'est vrai, mais ce n'est pas elle qui fait qu'une action est bonne ou mauvaise parce qu'elle les juge telles; la conscience compare une action avec une loi et elle juge qu'elle est bonne ou mauvaise, selon qu'elle est en rapport d'opposition ou de conformité avec cette loi. Il est donc indispensable en morale de connaître cette loi que je ne fais pas, qui n'est pas une partie de mon être, puisqu'elle doit régler mes actions et ma vie, et que je ne peux connaître qu'en demandant des lumières à la science métaphysique, à cette science que l'on veut écarter.

Il est donc certain encore qu'il existe une solidarité très-intime entre la négation de Dieu et la négation de l'autorité de la loi et de la distinction du bien et du mal; il est certain aussi que la même solidarité existe entre le scepticisme sur l'existence de Dieu et le scepticisme sur l'autorité de la loi morale et de la distinction du bien et du mal.

Il le savait bien, ce philosophe révolutionnaire et athée qui écrivait, il y a dix ans, ces tristes paroles : « La démocratie est l'abolition de tous les pouvoirs, spirituel et temporel, législatif, exécutoire, judiciaire, propriétaire. Le gouvernement de l'homme par l'homme, c'est la servitude. L'idée de Dieu est le type et le fondement du principe d'autorité : il faut nier la suprématie de Dieu sur l'humanité (1). »

(1) Proudhon. *Contrad. économ.*, 3e édit.

IV

Mais s'il est impossible de constituer une morale indépendante de Dieu, est-il possible de constituer une morale indépendante de la croyance à la spiritualité, à l'immortalité de l'âme?

Non: on ne le peut pas. Nous remarquons, d'abord, une grave inconséquence dans les sectateurs de la morale indépendante. Ils déclarent établir la morale sur un fait incontestable et démontré par la raison : c'est donc au témoignage de la raison qu'ils demandent le principe de leurs démonstrations. Mais la raison est aussi absolue, aussi formelle, aussi facile à comprendre quand elle démontre l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme que lorsqu'elle explique la dignité humaine établie sur la noblesse des facultés intellectuelles et morales. Et si vous ajoutez foi au témoignage de la raison quand elle proclame la dignité de l'homme, établie sur la connaissance difficile de nos facultés, pourquoi ne pas la croire aussi quand elle proclame un fait facile à constater et conforme aux croyances du genre humain : l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ?

Ecartons cette inconséquence, et discutons la seconde assertion de la morale indépendante.

Vous croyez établir la morale sur le fait de dignité humaine; mais la dignité humaine, vous la détruisez!

Ce qui fait la vraie grandeur et la noblesse de la personne, c'est qu'elle sait qu'elle a une âme spirituelle attachée à son corps et douée du triple caractère de l'intelligence, de la liberté et de l'immortalité. Esprit, elle constate l'existence d'un abîme incommensurable entre la nature de son être et celle de la matière, fondé sur la distinction essentielle qui sépare la nature physique et la nature intellectuelle; esprit intelligent, la personne sait que la pensée est essentielle à l'âme et que la matière ne pense pas; libre, elle sait que les séductions légitimes du bien, qui charment sa raison, et la fascination du mal, qui caresse les sens, ne sont pas assez puissantes pour la déterminer d'une manière aveugle et fatale à une action bonne ou mauvaise; immortelle, elle sait que la matière est périssable, mais que sa décomposition dans le corps n'entraîne pas la mort de l'esprit, et cette pensée soutient son courage et réveille ses espérances dans les rudes combats de la vie.

Voilà ce qui fait la noblesse et la vraie dignité de l'homme.

En effet, si vous niez la spiritualité de l'âme,

l'abîme qui sépare l'homme de la matière est comblé; la différence essentielle établie entre eux par la distinction de nature est effacée; il n'existe plus qu'une différence de degrés entre les qualités de l'homme et les qualités de l'animal : l'intelligence est le plus haut degré de perfectionnement de l'instinct, mais c'est tout, et cette différence est insuffisante pour proclamer la dignité humaine.

Si notre âme est matérielle, la pensée, elle aussi, perd sa grandeur. La pensée n'est plus une opération particulière à l'esprit, exercée dans une sphère inaccessible à l'animalité, elle est un mouvement déterminé du cerveau ou des nerfs, de la matière transformée, mais elle n'est plus qu'un mouvement matériel supérieur et analogue aux mouvements de la brute ou de la matière organisée.

La liberté cesse d'exister, ou plutôt n'existe pas. Une loi fatale et irrésistible préside aux mouvements de l'homme comme elle préside aux évolutions dans l'espace et le temps de tous les êtres organisés, et, dès lors, l'observation la plus attentive et la mieux éclairée ne distinguera plus que des phénomènes physiques soumis à des lois physiques : esprit et liberté, matière et loi fatale, voilà ce que la raison affirme et ce que l'observation n'a jamais démenti. L'esprit est libre, parce que la loi qui le gouverne est distincte de lui et n'entre pas comme élément dans sa constitution; la matière

n'est pas libre, parce que la loi physique à laquelle elle est soumise est inséparable d'elle. Elle est une force intérieure, absolue, qui se développe et manifeste son développement par cette série de phénomènes dont l'ensemble constitue la vie; mais on ne dira jamais : la matière est douée de liberté.

Si notre âme est matérielle, il ne faut plus croire à son immortalité. Nous ne démontrons pas cette assertion, elle n'est pas contestée.

Ce qui fait donc la dignité de la personne humaine, ce sont les attributs de l'âme : la spiritualité, la liberté, l'immortalité. Une doctrine qui nie l'existence de ces prérogatives nie logiquement la dignité humaine; une doctrine qui est sceptique sur l'existence de ces prérogatives est sceptique logiquement sur la dignité de la personne humaine. Eh bien! la morale indépendante est une profession de scepticisme sur la spiritualité de l'âme et son immortalité; elle est donc inévitablement sceptique sur la dignité humaine.

Quoi! vous prétendez établir la morale sur la dignité de l'homme : vous ne voyez donc pas que vous la détruisez; que vous renversez le fondement sur lequel vous prétendez bâtir l'édifice de vos croyances morales; que vous dépouillez l'homme de toutes les prérogatives qui lui donnent droit à mon respect et qui constituent sa vraie grandeur!

On parle de neutralité; mais la neutralité est

impossible en morale! Le doute est une négation. Si mon âme est matérielle, je ne me reconnais ni droits ni devoirs, car il ne peut exister ni droits ni devoirs entre les corps. Et si vous me reconnaissez des droits, si vous m'imposez des devoirs, ne craignez pas d'enseigner que mon âme est un esprit.

Si mon âme n'est pas immortelle, la loi morale n'a pas de sanction! La sanction de la conscience est une chimère! Elle a une vraie valeur comme lumière qui éclaire avant l'action, comme prophétie irrécusable d'une souffrance plus profonde dans un avenir éternel. Elle aurait une valeur absolue dans le temps si elle était proportionnée au crime, et si la douleur qu'elle cause au coupable grandissait en intensité dans la proportion de l'acte immoral et du crime! Mais il n'en est pas ainsi.

Remarquez bien, d'ailleurs, que si la morale ne me fait pas connaître ma fin, elle ne peut pas me faire connaître les moyens d'y parvenir. Or, j'arrive à ma fin par des actes volontaires et libres, bons ou mauvais, selon qu'ils me rapprochent ou m'éloignent d'elle. Et si je ne connais pas celle-ci, je ne connaîtrai pas les moyens de m'en approcher ou de m'en éloigner, et je ne saurai plus distinguer les vices des vertus.

Je ne peux pas davantage rester indifférent à la question d'origine et ignorer d'où je viens; il faut que je sache quel est le principe de ma vie. Est-ce

un Dieu, est-ce la matière? Suis-je éternel? Evidemment la réponse à ces questions est d'une importance capitale, et elle peut être la source de nouveaux devoirs. Si je suis éternel, et si je tiens la vie de moi-même, je peux la diriger à mon gré, je suis mon maître, mon législateur, et mon caprice ou ma volonté sera la règle de mes actions. Mais si je tiens la vie d'un autre être, et si je suis sorti, par création, des mains d'un Dieu, mon premier devoir est de connaître si cet Être m'a créé dans une indépendance absolue, avec la liberté d'agir comme je l'entendrai, ou s'il a voulu me tenir sous sa dépendance et m'imposer des lois et des devoirs. C'est en vain que je veux fonder ma morale en dehors de la métaphysique et sur l'étude des faits.

Il est donc évident que sans la connaissance de mon origine et de ma fin je ne peux pas fonder une morale sérieuse et vraie. Or, c'est la métaphysique qui répond aux questions d'origine et de fin; c'est elle qui m'apprend que je suis contingent et que l'Être premier, l'Être créateur, est nécessaire et infini; c'est elle qui m'apprend que j'ai une destinée et que je dois arriver par des actes libres à la possession de Dieu. Leibniz a écrit qu'il y a de la métaphysique en toute chose, et nous disons que, sans métaphysique, il n'y a pas de morale ou de règle des mœurs.

La morale n'est pas plus indépendante que la

physiologie, la chimie et l'astronomie. L'astronomie n'est pas indépendante de la géométrie; la physiologie et la chimie ne sont pas indépendantes des lois de la physique ; la géométrie donne les lois de la physique et de la mécanique. Toutes les sciences se soutiennent, s'enchaînent et s'appellent réciproquement. De même aussi, dans les sciences philosophiques, la morale dépend de la théodicée, de la psychologie, de la logique; elle emprunte à la logique les lois du raisonnement, à la psychologie la science de l'âme, à la théodicée la connaissance des lois. Isoler la morale et prétendre la fonder en proclamant son indépendance à l'égard de la métaphysique et des autres sciences, c'est faire violence à la réalité des choses et aux lois invincibles de l'esprit humain.

Qu'on ne se fasse pas illusion ! Nous le disions au commencement de cette étude, en citant Proudhon, et nous le répétons : Les criticistes et les fondateurs de la morale indépendante poursuivent un but : le triomphe de l'athéisme, et ils développent à leur insu, je veux le croire, mais avec une violence qui épouvante, l'orgueil humain et la négation des principes d'autorité. L'anthropolatrie est le dernier mot de ce système nouveau de philosophie. Écoutez encore le programme de cette école, écrit par un maître et un apôtre de la morale indépendante.

« La liberté morale n'est point un moyen donné en vue d'une fin, c'est une cause active qui contient en elle-même sa propre fin ; elle ne se rapporte point à un ordre antérieur et ultérieur à l'homme qu'on appelle : la volonté de Dieu ou la loi universelle du monde, mais elle constitue elle-même l'ordre humain, indépendamment de la métaphysique et du naturalisme, et à un autre point de vue... L'homme est libre parce qu'il est la cause créatrice et l'agent responsable d'une fin qui lui est propre et qu'il fait servir à cette fin les éléments mêmes de la nature. Tandis que la plante et l'animal travaillent sur un plan qu'ils n'ont pas tracé et en vertu d'une force volontaire, lui, cause, fin, et agent de sa propre fin, tire son plan laborieusement de lui-même, et le remplit par son propre effort (1). »

Oui, c'est bien une forme nouvelle et très-accen tuée de l'anthropolatrie que nous avons sous les yeux. Dans ce système, l'homme contient en lui-même sa propre fin ; il est la cause créatrice de sa fin ; il tire son plan, c'est-à-dire la science de sa destinée, de lui-même, et par son effort. Mais cet homme, qu'est-il donc en lui-même et dans ses facultés ? Ou il est infini, et il est Dieu, fin dernière de toute chose, son principe et sa fin, il peut, il doit s'adorer ; ou il est fini, c'est-à-dire limité dans sa

(1) Coignet. *La morale indépendante*, p. 57.

nature et dans ses facultés, et quoiqu'il occupe, en vertu de son intelligence, une place d'honneur dans l'immense échelle des êtres animés, il est subordonné dans sa naissance, sa vie et ses actions, à la volonté de celui qui lui donna la vie. Celui qui crée, c'est-à-dire celui qui est le principe des hommes, leur assigne, en vertu de sa sagesse, une fin qu'ils doivent atteindre librement, tandis que les êtres sans raison atteindront leur fin fatalement. Or, en affirmant que l'homme est le créateur de sa fin, qu'il conçoit et crée le plan de sa vie, vous affirmez il est vrai, son indépendance absolue à l'égard de Dieu, mais aussi vous le proclamez Dieu.

Et si chaque homme est le créateur de sa fin, chaque homme aura sa fin particulière et sa morale. Et vous consacrez par la reconnaissance coupable de ce droit chimérique la bonté des passions; vous consacrez toutes les fautes, ou mieux encore, vous supprimez la distinction du bien et du mal. Chaque homme choisira sa fin, le plaisir, la gloire, la tyrannie ; chaque homme orientera sa vie selon ses passions, et la morale indépendante devient ainsi la négation de toute morale et de toute raison.

Nous n'insistons pas, et nous ne voulons pas signaler les conséquences déplorables de la morale indépendante. On est souvent déclamatoire à signaler les conséquences d'une fausse doctrine; on ne l'est pas en établissant la discussion sur le ter-

rain ferme et sérieux des principes et des idées. Nous croyons avoir établi que la morale indépendante est une négation de Dieu, et que la vraie morale dépend de ces trois vérités éternellement vivantes dans la conscience humaine : l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme et son immortalité.

Nous répèterons, en finissant, les nobles paroles d'un écrivain distingué qui réfutait, il y a quelques années, ce qu'on appelait alors la philosophie de l'avenir : « La neutralité dans les matières philosophiques, c'est le doute; et jamais le scepticisme ne pourra inculquer l'idée du devoir dans la raison humaine livrée aux incertitudes. On n'écrit pas sur le sable mouvant (1) ! »

(1) Caro. *Étud. mor. sur le temps présent.*

CHAPITRE VII

La morale et l'instinct.

I

Darwin est un maître dans l'école des philosophes qui ne croient pas à la métaphysique et qui cherchent dans les faits contingents exposés avec art le fondement de la morale et l'explication de toutes les sciences. M. Auguste Comte défend l'axiome : aime et sers l'humanité. Les déterministes ou les fatalistes modifient cet axiome et ne voient dans la morale qu'une science pratique dont le but est l'utilité de l'espèce. Darwin ne s'écarte guère de M. Taine et de Büchner. Selon lui, l'utilité sociale est le but de la morale; la sympathie et l'an-

tipathie sont les mobiles qui donnent à nos actions leur caractère relatif de malice et de bonté.

Darwin appartient par un autre titre à l'école des matérialistes et des déterministes que nous venons d'étudier. Il entend par métaphysique la science abstraite qui a la prétention de nous faire connaître l'origine de la vie, l'existence de Dieu et de l'âme, et la réalité d'une survivance éternelle après la mort. Son dédain de la métaphysique l'amène ainsi, à l'exemple de Büchner, de Moleschott, de MM. Taine et Littré, à concevoir un système de morale sans vie future et sans Dieu.

Il ne faut pas néanmoins se hâter, lorsqu'on se place, avec Darwin, sur le terrain expérimental des sciences naturelles, d'accuser d'athéisme ceux qui expliquent, sans recourir à Dieu, les transformations successives de la vie. Certains savants affirment l'éternité de la matière et de la force : ils sont athées. Affirmer que la matière existe éternellement, c'est reconnaître qu'elle est divine et qu'elle possède en elle-même la raison de son existence. D'autres s'élèvent, en suivant la série des effets et des causes, à la cause première et absolue, à Dieu : ceux là suivent la vraie méthode, la méthode chrétienne, et reconnaissent que toutes les sciences vont à Dieu. D'autres, enfin, ne s'occupent de Dieu ni pour le nier, ni pour l'affirmer; ils veulent seulement étudier les faits contingents sans

étudier le problème capital de la cause première : ils sont neutres sur la question de Dieu. C'est ainsi que Lamark, Richard Owen, et aujourd'hui certains défenseurs de l'hypothèse de la génération spontanée, partent du fait de l'existence du premier germe et de sa loi pour étudier, sans remonter plus haut, le développement et les transformations de ce germe et les applications de sa loi.

La théorie de la morale exposée par Darwin dérive de son système sur l'origine de la vie et des espèces. Une étude complète de la philosophie de Darwin doit embrasser ces deux questions étroitement unies dans la pensée de l'auteur.

La séparation et la distinction essentielle des espèces à leur origine est clairement enseignée et reconnue par les hommes dont l'autorité scientifique est incontestée.

« Médiatement ou immédiatement, dit M. de Quatrefages, tout animal remonte à un père et à une mère, et la même observation s'applique aux végétaux. L'existence des sexes, dont la nature inorganique ne présente pas même la trace, se montre donc comme un caractère distinctif des êtres organisés, comme une de ces lois primordiales imposées dès l'origine des choses, et dont il faut renoncer à chercher la raison (1). »

(1) *Métamorphoses de l'homme et des animaux.*

M. Flourens est aussi formel sur ce point : « La vie ne naît que de la vie. Tout être vivant vient d'un parent. Les individus périssent, mais la vie ne périt pas. La vie de chaque espèce est comme une chaîne dont tous les anneaux viennent, et si je puis ainsi dire, sortent les uns des autres. Qu'un anneau manque, et l'espèce est perdue. Pour *chaque espèce*, la vie n'a commencé qu'une fois. Toutes les espèces où une rupture s'est produite, où le fil continu de la vie s'est rompu, sont aujourd'hui des espèces perdues, et ces espèces ne renaissent plus (1). »

Cette thèse déplaît à Darwin. Il fait tomber les barrières qui séparent les espèces ; il n'hésite pas à déclarer que l'homme descend du singe : « Les instincts sociaux, dit Darwin, qui ont dû être acquis par l'homme, à un état très-grossier, probablement même, par ses ancêtres primitifs simiens, donnent encore l'impulsion à beaucoup de ses meilleures actions. » Cette origine ne déplaît pas à M. Broca qui disait, il y a quelques jours, à la société d'anthropologie de Paris : « Je ne suis pas de ceux qui méprisent les parvenus. Je trouve plus de gloire à monter qu'à descendre, et si j'admettais l'intervention des impressions sentimentales dans les sciences, je dirai, comme M. Claparède, que j'aime mieux être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré. »

(1) *De la longévité humaine.*

L'intervention de Dieu dans ce plan de la nature serait une contradiction. Les transformistes ne voient le signe de Dieu ni à l'origine, ni dans la trame des phénomènes qui composent l'univers. La négation des causes finales occupe une place importante dans la théorie de Darwin. M. Broca oppose en ces termes, et avec un dédain trop visible, la conception spiritualiste et la conception transformiste de l'univers : « L'une, place tous les phénomènes actuels ou passés sous la volonté toute-puissante d'un Dieu personnel, d'un Dieu vivant, qui a tout créé, tout organisé, qui surveille tout, qui a établi des lois, mais qui peut les suspendre, qui maîtrise la nature et qui dispense à son gré parmi les individus, comme parmi les espèces, la force et la faiblesse, la mort et la vie. — Le transformisme, au contraire, se rattache à la doctrine générale des savants et des philosophes qui, ne voyant dans l'univers que des lois éternelles et immuables, nient l'intervention même exceptionnelle de toute action surnaturelle. Ce qu'ont fait, dans l'empire inorganique, les astronomes, les physiciens et les chimistes ; ce qu'ont fait, dans la biologie, les physiologistes organiciens, le transformisme s'efforce de le faire à son tour dans l'histoire naturelle. Montrer que l'évolution des formes organiques, l'apparition des espèces, leur extension, leur extinction, leur succession, leur

réapparition sont des phénomènes ordinaires, c'est-à-dire nécessaires et régis par des lois qui ne laissent aucune place à un pouvoir supérieur, tel est le but, ou du moins, telle est la conséquence de cette hypothèse, dont la hardiesse étonne ou indigne même beaucoup d'esprits attachés aux croyances les plus répandues, mais qui, par là même, attire aisément à elle les esprits impatients de se soustraire au joug des dogmes (1). »

Darwin, qui se déclare ennemi des dogmes religieux, affirme donc, néanmoins, comme des dogmes qu'il faut accepter sans discussion, la transformation des espèces, l'absence de causes finales dans la nature, l'identité originelle de l'homme et des animaux, et il présente, comme une conséquence logique de ces dogmes nouveaux, une morale nouvelle : la morale utilitaire. Nous suivrons dans ce débat l'ordre indiqué par les idées que nous venons d'énoncer.

II

Darwin a pris à Lamark ses principales idées dans son explication de l'origine de la vie et de la transformation des espèces. Les molécules existent;

(1) *Le transformisme. — Rev. scientif.*, 23 juillet 1870.

voilà le fait primitif. Selon Lamark et Darwin, le besoin, l'habitude, l'action des milieux, l'empire des circonstances et la loi d'hérédité expliquent ensuite leurs transformations. C'est le besoin qui crée les organes et qui groupe les molécules selon un plan déterminé; puis, les milieux; l'action de l'air, des aliments, de la lumière, modifient ces molécules. Sous l'influence successive ou simultanée de ces trois facteurs, les molécules ont suivi, dans leur développement et leurs transformations, une échelle graduée, qui s'élève, du minéral au végétal, à l'animal, à l'homme, à tout l'univers. Le besoin de respirer fait le poumon, le besoin de marcher donne des pieds à l'homme, le besoin de voler fait les ailes de l'oiseau, le besoin de saisir une proie et de la dévorer donne des dents et des ongles aux carnassiers. L'habitude et l'expérience développent insensiblement ces organes qui prennent, avec le temps, la forme déterminée que nous leur connaissons. Le point de départ de cette théorie de Lamark, M. Quatrefages le fait bien observer, est une génération spontanée, incessante. Dans ce système, toutes les espèces sont des branches d'un arbre commun.

Lamark explique très-clairement, quoique sans raison, cette origine de la vie. Le désir et le besoin déterminent un afflux nerveux et une accumulation du suc nutritif. En vertu de ce principe, le désir de

tondre la cîme des arbres allonge le cou de la girafe; le besoin d'éviter de se mouiller dans les marais allonge les pattes des palmipèdes, qui deviennent des échassiers; les efforts des vertébrés aquatiques, pour nager, ont développé leurs membranes interdigitales. Ce principe et la loi d'hérédité s'appliquent à tous les animaux.

Darwin, dans son étude sur l'origine des espèces par sélection naturelle, s'accorde avec Lamark sur deux points principaux : l'évolution et la transformation naturelles des espèces, l'explication de ces transformations de l'espèce par l'hérédité. Les modifications si profondes que nous pouvons constater dans certaines espèces contemporaines résultent d'une modification primitive, d'abord légère et insensible, développée par l'hérédité. Aux trois facteurs de la vie, reconnus par Lamark : le besoin, l'habitude et l'empire des circonstances, Darwin en substitue deux nouveaux : la concurrence vitale et la sélection naturelle.

Voici les faits qui semblent justifier la théorie de Darwin :

La multiplication des êtres organisés est constante et rapide; le nombre des morts égale celui des naissances; le chiffre des êtres vivants varie peu. Il y a donc ici-bas une lutte perpétuelle des individus contre la mort qui les menace, lutte entre les individus, lutte entre les espèces pour éloigner la

mort. C'est une loi qu'un individu produit plusieurs individus. Il n'y a pas ici-bas place et subsistance pour tous. C'est donc au prix d'une lutte incessante que l'individu vit et conserve au soleil la place dont il a fait la conquête. Dans cette lutte universelle, les plus forts et les plus aptes à conserver la vie, c'est-à-dire à s'adapter aux milieux, aux circonstances, aux conditions d'air et de lumière qui s'imposent à tous, ceux-là sont les élus de la vie. Herbert Spencer appelle cette loi la survivance des plus aptes, et l'on désigne avec Darwin, sous le nom de concurrence vitale, cette lutte des faibles contre les forts pour conserver leur vie.

La concurrence vitale engendre, selon Darwin, la sélection naturelle. Lorsqu'un éleveur veut obtenir un produit doué d'une qualité particulière, que fait-il ? Il accouple les deux animaux doués déjà de cette qualité. Le produit porte le caractère saillant que l'éleveur se propose d'obtenir. Continuez cette expérience pendant plusieurs générations, et vous formerez une race nouvelle, marquée de la qualité désirée, réalisation du type conçu par l'éleveur; Cette élection artificielle est une loi générale que l'on peut appliquer à toutes les espèces animales et végétales. Or, la nature a fait ce que fait l'éleveur : il y a une sélection naturelle dont la sélection artificielle est la copie.

Voilà donc les élus de la vie, c'est-à-dire les plus

aptes à la survivance, débarrassés des plus faibles que la concurrence vitale fait disparaître à chaque génération. Or, la nature dote souvent d'un caractère particulier ou d'une qualité singulière tel ou tel individu, et lui rend ainsi la victoire plus facile dans le combat de la vie. Cet individu transmet à ses descendants, par génération, ce privilége organique qui leur assure une supériorité marquée. Cette variation ou ce privilége se développe, prend un caractère particulier de fixité, et constitue à la longue une catégorie particulière d'espèces, de genres, de familles, d'ordre et de classe. Il faut des siècles à cette élection naturelle; mais que sont les siècles dans l'immensité du temps?

Les individus doués ainsi de certains caractères s'unissent quelquefois accidentellement à d'autres individus doués de ces mêmes caractères. Leurs produits s'unissent encore, pendant des siècles aussi, et il se forme un nouveau caractère qui devient le type permanent de l'espèce. Nous découvrons ainsi trois formes particulières de l'élection naturelle dans le système de Darwin.

Ainsi, le naturaliste anglais se sépare de Lamark, qui voulait trouver dans la nature de l'individu la raison de la transformation des espèces, et d'Etienne Geoffroy, qui expliquait l'évolution organique par l'influence extérieure du milieu ambiant.

Une dernière conséquence de ce système, c'est

que les formes des individus doivent se modifier si les milieux se modifient, puisque la concurrence vitale a pour effet l'harmonie entre les formes des individus et les milieux extérieurs. Or, pendant de très-longues périodes géologiques, les milieux ne varient pas et la permanence de la forme reste un caractère de l'espèce.

Darwin reconnut, primitivement, pour le règne animal, l'existence de quatre ou cinq origines distinctes correspondant à peu près aux divisions zoologiques connues sous le nom d'embranchements; il reconnut aussi les divisions classiques pour le règne végétal. Il n'osait pas dire encore que les souches de ces deux règnes n'appartiennent qu'à un seul prototype intermédiaire. — Ses disciples sont plus hardis dans leurs déductions illogiques, et nous savons qu'on enseigne en Allemagne, aujourd'hui, le transformisme unitaire ou monogénique. D'un proto-organisme simple, d'un être nommé monade, protiste ou protozoon, et constitué par une seule cellule ou, moins encore, c'est-à-dire par un élément équivalent à peine à un noyau ou à un nucléole, seraient nées, dit M. Broca, toutes les formes connues des deux règnes organiques.

Malheureusement, l'hypothèse de Darwin — car c'est une simple hypothèse imaginée pour expliquer, sans la Providence et sans Dieu, la transfor-

mation des espèces — n'a jamais été justifiée par les faits. Cuvier a démontré, avec la sagesse et la hauteur de son génie, que toutes les espèces connues par les témoignages contemporains et par les témoignages empruntés à l'antiquité la plus reculée n'ont pas varié. Les espèces actuelles sont semblables aux espèces primitives dont nous avons conservé les images et les momies. Et cependant, la concurrence vitale et la suprématie des forts sur les faibles, des espèces supérieures sur les espèces inférieures, auraient dû faire disparaître du théâtre de la vie quelques-unes de ces espèces identiques, après tant de siècles, à leurs ancêtres reconnus. La sélection naturelle, loi universelle et sans cesse agissante, aurait eu aussi pour effet inévitable de modifier, d'altérer profondément ces espèces conservées, et le savant, embarrassé, chercherait en vain, à travers les ténèbres, l'ancêtre inconnu des espèces contemporaines. Il n'en est rien. L'ibis est aujourd'hui tel qu'il était au temps des égyptiens; les espèces végétales, elles aussi, n'ont pas varié; le blé conservé dans les pyramides d'Egypte, et qui remonte à plus de quatre mille ans, reproduit exactement les variétés encore existantes. L'apparition des espèces, dit M. Brongniart, de l'Académie des sciences, est un fait qu'une cause surnaturelle seule a pu produire, et le système de Darwin n'est qu'un *conte de fées*. Permanence in-

variable des espèces animales et végétales, voilà le fait aujourd'hui constaté.

La sélection artificielle provoquée par les éleveurs a produit l'amélioration des races, nullement des espèces nouvelles. Le type organique, parfaitement déterminé, ne change pas. Toutes les expériences tentées, si diverses et si multipliées qu'elles soient, ne produisent jamais un accident de nature à déterminer l'apparition d'une espèce nouvelle ou la démonstration d'un système que l'on peut réfuter encore au nom de la philosophie.

Nous voyons, en effet, intervenir une raison et une volonté dans l'élection artificielle; un travail intelligent se fait sous nos yeux. C'est l'homme, en effet, c'est l'éleveur qui arrête son attention à la qualité maîtresse qu'il veut développer et reproduire; c'èst lui qui choisit les couples reproducteurs; c'est lui qui veut obtenir des produits améliorés. Je cherche la cause intelligente dans la sélection naturelle et la concurrence vitale, et je ne la trouve pas. Comment nous persuadera-t-on qu'une espèce végétale cherche une espèce végétale différente, avec l'intention de se perfectionner en s'améliorant? que deux êtres de la même espèce végétale s'unissent avec l'intention bien arrêtée de produire une variété nouvelle, et qu'au-dessus du règne végétal nous verrons un animal intelligent chercher un animal, non pour obéir aux lois physiques

de l'instinct, mais pour produire une espèce nouvelle? On substitue à la cause intelligente, à l'homme, qui préside à la sélection artificielle, une cause inintelligente, inconsciente, une plante, un animal, en leur attribuant les mêmes propriétés! On attribue aux animaux et aux plantes l'intelligence, la sélection, la délibération, la liberté!

Et cette hypothèse insoutenable ne suffit pas. Il faut supposer encore que l'impulsion intelligente qui appelle le mâle auprès de la femelle, à l'effet d'obtenir la reproduction d'une qualité particulière, telle que la richesse du plumage ou la beauté de la voix, persévère pendant des périodes d'une longueur incalculable et se renouvelle avec chaque couple, inaltérable et sans interruption. Un mâle cherche une femelle pour produire une créature ornée d'un riche plumage. Une alliance ne suffit pas à la production d'une nouvelle espèce; il faudra que la seconde, la troisième, la quatrième génération nous donne un mâle et une femelle s'unissant constamment en vue de reproduire le caractère que l'ancêtre a désiré et préféré. Il faut donc, après avoir attribué la raison et la liberté aux végétaux et aux animaux, reconnaître encore, si l'on veut justifier Darwin, une entente entre les êtres qui composent plusieurs générations. Les descendants seraient les héritiers et les exécuteurs testamentaires d'un ancêtre qui s'est épris d'un beau plumage ou d'une belle voix.

C'est ainsi que la philosophie et la zoologie démontrent, d'une manière décisive et sans appel, l'erreur du système que nous venons d'exposer.

Montrez-nous une espèce nouvelle descendue d'une autre espèce, faites-nous connaître les formes intermédiaires de transition. Quoi! vous demandez des faits; vous prétendez vous établir solidement sur le terrain de l'expérience; vous déclarez la guerre à la métaphysique et aux hypothèses; vous accusez d'ignorance les philosophes qui expliquent le monde par un acte créateur de Dieu, et vous élevez vous-mêmes votre système sur des hypothèses qui ne résistent pas à la raison! Vous attribuez l'esprit et la volonté aux végétaux et aux animaux; vous supposez un accord permanent entre les familles végétales et animales qui se succèdent à tous les moments de la durée! n'est-ce pas réfuter ces erreurs que de les exposer!

Si la transformation des espèces est une loi immuable et absolue, pourquoi la domesticité, qui a des effets si nombreux et si puissants sur l'animal, a-t-elle ses limites dans l'espèce elle-même? Pourquoi l'animal sauvage, livré tout entier à la sélection naturelle et à la concurrence vitale, présente-t-il des caractères moins nombreux et moins profonds d'altération que l'animal domestique? S'il est vrai qu'il n'y a pas d'espace et de subsistance ici-bas pour toutes les créatures, et que la concurrence vitale fasse écraser les faibles par les forts,

toutes les classes inférieures d'animaux et de végétaux, dont la science nous révèle l'existence, auraient dû disparaître, et la faune et la flore terrestre auraient dû se renouveler plusieurs fois, et la différence de vitalité entre les espèces survivantes et triomphantes ne devraient pas être sensibles. Et cependant, nous voyons certaines espèces inférieures, animales et végétales, persévérer pendant des millions et des millions d'années écoulées depuis le jour où s'est livré, pour la première fois, la bataille de la vie, c'est-à-dire depuis l'origine du monde.

M. Wallace, très-favorable à l'explication transformiste des espèces, prévoit néanmoins les graves objections que soulève la théorie de Darwin. Il sait bien que la concurrence vitale et l'élection naturelle ne peuvent pas tout expliquer; il admet dans la nature l'intervention d'une force étrangère qu'il ne définit pas. Est-ce Dieu? est-ce la doctrine des causes finales qu'il va enseigner? On l'ignore. M. Claparède, très-dévoué aux doctrines de Darwin, résume ainsi les difficultés que M. Wallace a présentées :

« Les hommes préhistoriques et les races sauvages actuelles nous présentent un développement du cerveau, quant au volume, à peine inférieur à celui des races civilisées. Ces hommes primitifs semblent donc être en possession d'un organe dont

le volume n'est pas proportionné à ses fonctions. Il faut en conclure que cet organe a été préparé d'avance pour être utilisé plus tard, à une époque de civilisation avancée, et qu'une *force supérieure* a guidé la formation de cet organe dans la prévision de ce résultat.

» Chez tous les mammifères, le poil atteint son maximum de développement le long de l'échine, où il est disposé de manière à faciliter l'écoulement de l'eau qui tombe sur le dos de l'animal. La fourrure se développe même fréquemment en une véritable crinière dans cette région. L'homme, au contraire, offre une peau nue, encore plus dépourvue de poils sur le dos que partout ailleurs. Il n'en sent pas moins la nécessité de protection dans cette région, car les races même les plus sauvages éprouvent le besoin de se couvrir au moins le dos et les épaules d'une peau d'animal. Le sentiment même de ce besoin de couvertures montre que, chez l'homme, cette absence de poil sur le dos ne saurait être le résultat de la sélection naturelle. Il faut donc recourir à l'intervention d'une autre force pour expliquer cette suppression des poils.

» Chez tous les singes, le membre postérieur est converti en une sorte de main. Le pouce est chez tous opposable aux doigts. Il est difficile de comprendre comment et pourquoi la sélection naturelle aurait pu transformer ce pouce des membres pos-

térieurs, organe si utile, en un orteil peu mobile, comme celui de l'homme. Il est donc plus simple d'expliquer cette transformation par l'intervention d'une *force supérieure*. D'autre part, la main humaine offre une multitude d'aptitudes diverses que nous voyons mises en œuvre dans notre monde civilisé. Toutes ces aptitudes existent à l'état latent dans la main du sauvage, qui ne sait pourtant pas en faire usage, et il est probable que ses prédécesseurs préhistoriques l'ont su encore bien moins que lui. Déjà les singes ont une main qui paraît trop bien conformée pour le pauvre usage que ces animaux en font. Il semble donc naturel d'admettre que la main a été préparée longtemps d'avance par *une force supérieure*, afin que l'homme pût s'en servir lorsqu'il aurait atteint un degré de civilisation suffisant pour en découvrir les aptitudes latentes.

» La souplesse du larynx, l'harmonie des sons, la douceur, le charme et la puissance de la voix humaine n'ont rien d'analogue dans le sauvage. Le sauvage ne chante pas. Son chant prétendu est un hurlement rauque, et sa femelle ne connaît que le silence. Jamais sauvage n'a recherché une femme pour la beauté de sa voix, et la sélection sexuelle n'a donc pu contribuer à en perfectionner ni le timbre ni l'étendue. Et cependant, le larynx du sauvage est conformé comme celui de l'homme civilisé.

Il faut donc admettre que cet appareil a été préparé d'avance par une *force supérieure* qui l'a doté de capacités latentes, susceptible de se réveler à l'homme une fois civilisé et devenu capable des jouissances de l'harmonie.

» L'homme civilisé connaît des jouissances artistiques de forme et de nombre qui rendent possibles l'arithmétique et la géométrie. Rien de tout cela n'existe chez le sauvage, qui ne connaît pas davantage les sentiments de pure moralité ni les nobles émotions. Jamais la sélection naturelle n'aurait pu produire toutes ces choses parfaitement privées de point de contact avec les exigences de la vie sauvage. Seule, une *force supérieure* a pu faire naître ces facultés. Et cependant, le sauvage possède déjà un cerveau à peu près aussi développé que celui de l'homme civilisé, cerveau qui deviendra l'organe de ces facultés. La *force supérieure* a donc dû provoquer chez l'homme sauvage un développement du cerveau bien supérieur à celui du singe, développement, il est vrai, parfaitement inutile à ce sauvage, mais calculé en vue des facultés dont cette force voulait doter plus tard l'homme civilisé. »

M. Wallace ne s'arrête pas là, et il multiplie les difficultés et les objections contre la théorie de Darwin. Il y a des faits très-nombreux et très-certains, absolument réfractaires à la théorie de la transformation des espèces, par sélection naturelle

et concurrence vitale. M. Claparède essaie de réfuter les arguments de M. Wallace, il n'y réussit pas; il suffira d'un seul exemple pour juger la méthode philosophique de cet auteur. M. Wallace insiste sur le fait du poil des animaux pour justifier la distinction de l'homme des animaux. Cette objection n'arrête pas M. Claparède. Si le poil a disparu des épaules de l'homme, c'est parce que l'homme avait jeté un vêtement sur ses épaules pour se protéger contre le froid ! car, « qui sait si le frottement continuel des vêtements dans cette région, pendant une série de siècles, n'a pas pu finir par amener une rareté relative des poils sur le dos humain ? » (!!!)

La difficulté capitale de ce système est dans cette incroyable affirmation qu'il n'existait à l'origine des choses qu'une molécule, une monade, et que cette monade, par sa vertu propre et par ses transformations, après s'être dédoublée en sexes et développée et multipliée par reproduction, a formé l'univers avec ses grands règnes : minéral, végétal et animal. C'est la vieille doctrine de Leucippe, de Démocrite et d'Epicure. Ces premiers athées enseignaient qu'il existait un nombre infini d'atomes ou de monades, éternelles, irrégulières dans leurs formes, douées d'un mouvement, appelé *clinamen,* qui les a fait dévier insensiblement de la ligne droite. Ces atomes en mouvement se sont

rencontrés unis, et par des combinaisons infinies ont formé l'univers! Le mouvement étant éternel comme les atomes, ceux-ci doivent parcourir successivement, dans un intervalle de temps indéterminé, toutes les combinaisons de forme qu'il est possible de concevoir et de réaliser.

Nous revenons à l'école d'Epicure et à l'antique et vulgaire athéisme. — Les Epicuriens croyaient à l'existence éternelle de plusieurs monades; les Darwinistes n'admettent qu'un monade ou monère en matière albumineuse. Les Epicuriens enseignaient les transformations innombrables des atômes ; les Darwinistes expliquent, par le jeu et les combinaisons des atomes, la formation des espèces et des genres. La force que les Epicuriens appelaient clinamen, les Darwinistes l'appelleront concurrence vitale, sélection naturelle. A l'exemple des athées Epicuriens, les Darwinistes demandent de très-longues séries de siècles pour expliquer la transformation et la variâtion de forme correspondant en toute chose aux altérations et modifications des milieux. Enfin, les uns et les autres sont amenés à cette conclusion, pour écarter le Dieu créateur: que le hasard explique tout; car Darwin n'admettra jamais l'action d'une nature supérieure et intelligente pour expliquer les variations des espèces et la multiplication des individus. Dans les deux systèmes, c'est le hasard qui explique tout;

le hasard, clairement affirmé dans un système, et dissimulé dans le système darwiniste sous le nom d'élection naturelle et de concurrence vitale. Au fond, les deux systèmes ne diffèrent pas. Mais, pour conserver l'illusion que l'honneur de la science est sauf, Darwin, en Angleterre, et Haeckel, en Allemagne, affirmeront que tout a commencé par une génération spontanée. Au commencement de la période géologique laurentienne, des monères *se sont formées spontanément* de combinaisons de carbone, d'oxygène, d'hydrogène et d'azote, et de ces monères sont sorties les êtres vivants qui remplissent les vingt-quatre degrés de l'échelle animale, dont l'homme occupe le sommet.

Les Darwinistes auraient pu prendre pour épigraphe de leur système ces vers de Lucrèce, disciple d'Epicure :

Sic tibi si finita semel primordia quædam
Constitues, ævum debebant sparsa per omne
Disjectare œstus diversi materiæ.....
Esse igitur genere in quovis primordia rerum
Infinita, palam est.....

Lorsque Darwin affirme que la lutte est partout, il dit vrai. La lutte pour vivre est en tout et partout; elle est dans l'ensemble des êtres et dans les profondeurs de chaque être. Que dans cette lutte pour

la vie les uns succombent et les autres survivent, et que la nature fasse ainsi une élection naturelle, c'est encore un fait incontestable; mais ces deux faits sont vieux comme le monde, et de tout temps l'esprit humain en a constaté la réalité terrible. Mais lorsque Darwin prétend dériver de ces faits l'explication de la vie et les variations des espèces, il affirme une hypothèse qui a contre elle l'expérience, la philosophie et les sciences. Ce qui a fait le succès de ce système, c'est que les esprits impatients des dogmes ont voulu y trouver une arme contre l'explication théologique de l'origine de l'homme et de l'existence de Dieu. L'athéisme est une conclusion de ce système à effet, et nous verrons bientôt que le matérialisme en est la conclusion avouée. Certains Darwinistes assurent, avec M. Huxley, que *l'origine des espèces*, de Darwin, a opéré dans la biologie une révolution analogue à celle qu'opérèrent dans l'astronomie les *principes* de Newton. Les vrais savants sont plus sévères. M. Emile Blanchard voit en Darwin un *amateur* intelligent et non un savant, et M. Bronghiart compare sa théorie à un conte de fées.

III

Il n'y a pas de causes finales dans la création : c'est la seconde conclusion de la philosophie de Darwin. L'empire des circonstances et le *besoin* expliquent tout : c'est la théorie de M. Lamark. Le désir d'atteindre les feuilles des arbres allonge le cou de la girafe, le désir de palper allonge les cornes du colimaçon : voilà la thèse qui rend inutile l'intervention de Dieu. L'étude de chaque appareil dans chaque être amènera la même conclusion. Ainsi, l'homme a besoin de voir, de sentir, d'entendre, de toucher, de se mouvoir, de respirer, de digérer. Ce besoin a donné naissance à des organes, à des appareils qui se sont développés, perfectionnés, consolidés, et qui, par l'hérédité, se sont communiqués aux descendants. Voilà l'origine en nous de l'ouïe, de la vue, de l'odorat, du tact, de la respiration, de la digestion, du mouvement; c'est la genèse de la formation des nerfs de la sensibilité et des nerfs du mouvement; des nerfs olfactif, optique, auditif, etc.; du poumon, de l'estomac, de toutes les parties du corps humain. Ces transformations merveilleuses sont l'effet du besoin.

Que faut-il entendre par besoin? Il s'agit d'expliquer les modifications des êtres organiques et inorganiques, c'est-à-dire des trois règnes : minéral, végétal et animal. Or, de deux choses l'une : ou vous supposez l'existence du besoin dans la plante et dans le minéral, et vous leur attribuez une âme, car le besoin est la conscience d'une souffrance avec le désir de la faire cesser; ou vous ne croyez pas à l'âme du minéral et de la plante, et votre théorie du besoin est inapplicable. Si vous prétendez attribuer à la vie le pouvoir que vous refusez à la plante et au minéral, nous voici en présence de nouvelles hypothèses et de termes contradictoires trop souvent répétés dans les écrits que nous combattons. Vous parlez, sans cesse, en effet, de l'action de la vie, de la nature intelligente, de la force productive et attentive aux évolutions des choses, mais ces mots n'ont aucun sens, car ni la vie, ni la nature, ni la force immanente, ne sont, selon vous, les attributs d'une âme douée d'intelligence et d'activité : ces expressions sont contradictoires, car vous niez en principe l'intervention d'une cause supérieure et intelligente dans les phénomènes de la vie et vous affirmez cette intervention en des termes qui n'ont plus de sens!

Voilà une première objection. En voici une seconde. Sur quel fait repose votre principe et qu'elle est la preuve de votre hypothèse? Vous nous dites :

le besoin d'atteindre les feuilles des arbres a allongé les vertèbres cervicales de la girafe, et le désir de nager a formé les membranes interdigitales des vertébrés aquatiques. Nous disons, nous : que l'Auteur de la nature, en créant un être, lui donne une conformation organique en rapport avec sa fin matérielle, et les moyens de conserver et de développer sa vie. Nous reculons la difficulté jusqu'au premier couple animal et nous retrouvons en lui l'application du principe que je viens d'exposer. Opposez-vous un fait certain à notre thèse? Non. Le fondement de l'argumentation de Lamark nous étonne par sa simplicité. Nous constatons que l'habitude développe les organes : donc, l'habitude peut les créer! Qui ne voit l'abîme qui sépare le fait certain du développement des organes par l'habitude, et leur création par le besoin? L'habitude développe les bras de l'homme de peine qui soulève des fardeaux et rend calleuse la main du paysan. L'habitude, qui n'est que l'exercice, développe l'organe exercé; c'est un fait vulgaire, mille fois constaté. Mais que pensez-vous de cette argumentation. Le travail manuel développe la force musculaire du bras : donc le besoin a pu produire le bras. C'est Cuvier qui a jugé sévèrement cette théorie superficielle : « Des naturalistes, plus matériels dans leurs idées et ne se doutant pas même des observations philosophiques

dont nous venons de parler, sont demeurés humbles sectateurs de Maillet; voyant que le plus ou moins d'usage d'un membre en augmente ou en diminue quelquefois la force ou le volume, ils se sont imaginés que des habitudes et des influences extérieures longtemps continuées ont pu changer par degrés les formes des animaux, au point de les faire arriver successivement à toutes celles que montrent maintenant les différentes espèces : idée peut-être la plus superficielle et la plus vaine de toutes celles que nous avons déjà eu à réfuter. On y considère, en quelque sorte, les corps organisés comme une simple masse de pâte ou d'argile qui se laisserait mouler entre les doigts; aussi, du moment où ces auteurs ont voulu entrer dans le détail, ils sont tombés dans le ridicule. Quiconque ose avancer sérieusement qu'un poisson, à force de se tenir au sec, pourrait voir ses écailles se fendiller et se changer en plumes et devenir lui-même un oiseau, ou qu'un quadrupède, à force de pénétrer dans des voies étroites, de se passer à la filière, pourrait se changer en serpent, ne fait autre chose que prouver la plus profonde ignorance de l'anatomie (1). »

D'ailleurs, si cette loi de la création par besoin existait, nous ne voyons pas pourquoi l'expérience

(1) Cuvier. *Anatomie comparée*, t. I, leç. Ire, art. V.

ne nous aurait pas fait connaître un seul fait de ce genre. Toutes les preuves que nous avons exposées contre la théorie de la transformation des espèces se présentent ici plus fortes et plus nombreuses contre le silence de l'histoire des sciences sur le fait de la création par besoin; et si, selon ces naturalistes, malgré des arguments contraires très-sérieux, l'intervalle écoulé entre l'apparition de tel animal et le moment présent ne serait pas assez considérable pour déterminer la création totale d'un organe, il suffirait bien pour nous laisser apercevoir au moins un rudiment d'organe nouveau. Or, nous ne voyons encore ni organe, ni rudiment créé par le besoin. Expliquera-t-on cela par l'absence de besoins nouveaux? Mais il faudrait constater ce besoin, comme nous l'avons dit, dans les animaux, les plantes et les minéraux; puis, nous sentons bien que tous nos besoins et nos désirs, si violents qu'ils soient pour obtenir des organes nouveaux, se briseront contre l'immutabilité puissante et inflexible de la nature. Que pendant des périodes incalculables l'homme éprouve le besoin et le désir intense de voler, jamais il n'aura des ailes, et, comme le fait observer Cuvier, on tombe dans le ridicule quand on entre dans le détail de ces théories.

Et d'ailleurs, si le besoin suffisait à créer les organes, comme tout être est imparfait, entravé

dans son développement par les milieux, il est incontestable aussi que, dès son origine, l'homme, et dans l'hypothèse de Lamark, les animaux eux-mêmes, ont éprouvé le besoin d'être mieux qu'ils ne sont. Or, malgré la durée, l'intensité et la puissance hypothétique du désir et du besoin, nous sentons cruellement que nos ancêtres n'ont jamais pu nous perfectionner par l'addition de nouveaux organes, que nous n'y pouvons rien et que nos neveux seront aussi impuissants que nous. Enfin, les besoins varient, non-seulement avec les genres et les espèces, mais encore avec les individus. Donc, la conformation des êtres et les organes devraient être aussi nombreux que ces besoins, c'est-à-dire incalculables. Et, puisqu'il est de la nature du besoin de n'être pas immortel, je demande pourquoi, des besoins contraires se manifestant pour créer des organes nouveaux, les anciens organes ne disparaîtraient pas, et pourquoi, malgré le besoin et le désir, je ne peux pas même conserver, dans leur intégrité, les organes que la naissance m'a donnés?

Si le besoin avait la propriété de créer un organe, il aurait aussi pour effet de modifier l'organisme tout entier. Dans chaque individu, il y a un tout et des parties, puis harmonie entre ces parties: c'est la loi des corrélations organiques qui permettait à Cuvier de prendre un os et de deviner le squelette et l'animal. En vertu de cette symétrie et

de cette harmonie, l'individu qui, par besoin, créerait un organe nouveau, établirait un rapport nouveau entre toutes les parties de son être et formerait une nouvelle harmonie. Mais là, l'efficacité de son besoin n'a qu'un objet : un organe nouveau. Or, qui fera harmonieusement et par corrélation les modifications organiques en rapport avec cette modification créée par le besoin? La corrélation est un fait; il faut l'expliquer. Et, manifestement, nous voyons ici une loi et une finalité; votre hypothèse même témoigne en faveur des causes finales. Je ne veux pas savoir quelle est la cause intelligente et supérieure qui intervient par une loi; je constate un fait attesté et démontré, avec une admirable sagacité, par Cuvier : la corrélation des parties au tout. Deux causes donc devraient concourir, même dans votre hypothèse, à modifier un individu : le besoin, selon vous, qui n'a qu'un objet, l'organe, et la finalité, qui, étrangère au besoin, modifie les autres organes, qui rétablit, en un mot, et maintient l'harmonie des parties au tout.

Si maintenant nous appliquons cette théorie aux faits, les difficultés deviennent plus grandes. Supprimez la théorie des causes finales et essayez d'expliquer le corps humain, vous n'y réussirez pas. Il y a une admirable et savante harmonie entre chaque organe et la fin pour laquelle il est créé. Fénelon, Bossuet, et tous les grands anatomistes

ont démontré l'existence de Dieu par la perfection du corps humain, dans lequel éclate la science, la sagesse et la puissance de son auteur. L'étude de chaque appareil nous donne la même conclusion et confirme victorieusement la thèse des causes finales; ainsi, l'appareil optique et le phénomène de la vision ne s'expliquent ni dans la théorie de la sélection naturelle ni dans la théorie du besoin. Darwin en prévoit la difficulté : « Au premier abord, dit-il, il semble, je l'avoue, de la dernière absurdité de supposer que l'œil, si admirablement construit pour admettre plus ou moins de lumière, pour ajuster le foyer des rayons visuels à différentes distances, pour en corriger l'aberration sphérique et chromatique, puisse s'être formé par élection naturelle... » Et il a recours à cette hypothèse, où il faut multiplier la foi aux *rencontres* fortuites et aux réalités des suppositions : « Il faut nous représenter, dit-il, un nerf sensible à la lumière derrière une épaisse couche de tissus transparents renfermant des espaces pleins de liquide; puis, nous supposerons que chaque partie de cette couche transparente change continuellement et lentement de densité, de manière à se séparer en couches partielles distinctes par la densité et l'épaisseur, à différentes distances les unes des autres, et dont les surfaces changent lentement de formes... » — C'est-à-dire qu'il faut supposer un appareil optique complet, parfaitement

adapté à recevoir la lumière, et supposer enfin que tout cela est l'œuvre du hasard! Que le mot de Newton est plus vrai et plus profond! « Celui qui a fait l'œil connaissait les lois de l'optique. »

Ce n'est pas seulement dans l'ensemble cosmique, dans le plan général de l'univers, que je vois l'intervention incontestable d'un Créateur et la réalité des causes finales, c'est dans chaque détail du plan, dans les derniers insectes de l'échelle animale. Certains insectes préparent à l'avance la nourriture à leurs petits qu'ils ne verront jamais, ne sachant pas ce que deviendront leurs œufs. D'où leur vient-elle, cette intelligente prévoyance ? D'autres, tels que les pompiles, vivent sur les fleurs, leurs larves ou progéniture appartiendront à l'espèce carnassière; or, les pompiles déposent, pour servir à la nourriture de leurs larves, les cadavres d'autres insectes. Comment les disciples de Darwin expliqueront-ils ce fait ? Ils ne peuvent pas répondre, au nom de leur principe général de l'hérédité des instincts, ni par cet autre principe, que l'animal reconnaît par sa propre nourriture celle qui conviendra à ses petits, car le genre de vie et d'alimentation des pompiles et de leurs larves n'est pas le même. Et si l'on ne peut invoquer ni l'hérédité de l'instinct, ni la divination, il faudra bien recourir à la prévoyance du Créateur et reconnaître la réalité des causes finales dans la création.

On oppose aux partisans des causes finales les organes nuisibles de certains êtres et les organes rudimentaires ou inutiles de certains animaux : les ailes des oiseaux qui ne volent pas, les pieds palmés des oiseaux qui ne nagent pas, la clavicule avortée des rongeurs acléïdiens, l'appendice vermiculaire du cœcum humain, les simulacres de dents du fœtus de la baleine, etc...; puis l'on conclut, avec M. Broca : « Attribuera-t-on ces complications inutiles, ces organes manqués, aux tâtonnements d'un ouvrier inexpérimenté qui se propose un but sans savoir l'atteindre, ou qui, mécontent de son ébauche, essaie de la corriger d'un coup de pouce sans réussir à enlever complètement ce qu'il y avait mis de trop? C'est là pourtant que la doctrine de la permanence des espèces conduisait les partisans de l'hypothèse de la création. »

Les philosophes et les naturalistes qui croient à la création n'accusent jamais Dieu de tâtonnements ou de dépit. Nous prêter une théorie ridicule, c'est ne pas connaître les notions les plus élémentaires de la théodicée. Si nous constatons dans la nature des antinomies, des organes inutiles et d'autres nuisibles, nous n'accusons pas Dieu de tâtonnements, car l'essence de Dieu, c'est la science et la puissance infinies. Nous avouons notre ignorance et nous attendons qu'une connaissance plus approfondie du plan général de la création enlève les

difficultés. L'imperfection des êtres physiques n'embarrasse pas davantage le philosophe; il sait que Dieu ne pouvait pas créer un monde parfait, infini, le meilleur monde, comme le voudrait un optimisme exagéré. Or, cette imperfection, qui est la conséquence de la limite, se révèle dans l'ensemble et dans les détails de l'œuvre divine; enfin, l'univers nous apparaît comme une chaîne d'effets et de causes, de phénomènes et de lois. Tel ou tel fait anormal, antinomique, se rattache peut-être à des lois inconnues, et loin d'accuser la sagesse de la Providence et de vouloir la prendre en défaut, nous admirons l'immensité de la nature et nous avouons l'infirmité de notre raison.

Les révolutions du globe étonnent aussi M. Broca. Il admet, comme possible, que Dieu ait créé des êtres organisés au moment où l'état de l'écorce terrestre et des fluides qui l'entourent se prêtait à l'apparition de la vie; il y voit un signe de la puissance et de la bonté de Dieu, mais il ne peut pas croire que Dieu ait commencé, détruit, recommencé son œuvre pour la délaisser et la recommencer encore, et lui donner un plus grand nombre de perfections : « c'est, dit-il, ce que la théodicée concilierait peut-être difficilement avec la sagesse, la justice et la prévoyance infinies du grand architecte. » Ici, encore, M. Broca ne répond pas à la notion philosophique de Dieu. Nous ne connaissons

pas le plan de Dieu dans le gouvernement des mondes, et il n'est pas impossible, par des raisons qui nous sont inconnues, que, gouvernant le monde selon des lois générales, il ait voulu, qu'en vertu de ces lois, certaines espèces apparaissent, que d'autres disparaissent totalement sans que l'univers soit ébranlé. Rien, dans cette explication, n'offenserait ni la sagesse de Dieu, puisque ces phénomènes extraordinaires seraient l'effet de lois éternelles en Dieu, temporelles dans leur réalisation, ni sa justice, car il ne doit rien à l'homme, pas même l'existence, et que, d'ailleurs, nous ne sommes pas initiés aux secrets de la justice divine; ni sa prévoyance, car ces révolutions ne sont pas l'effet accidentel d'un acte particulier voulu à tel moment déterminé, ils sont la réalisation temporelle d'une loi éternelle dans l'intelligence divine.

Ces négations découlent d'une idée fausse de la nature de Dieu, des causes et des lois; c'est le principe de graves erreurs dans les écrits des naturalistes qui veulent traiter de ces grandes questions.

Avant sa réalisation dans l'espace et le temps, l'univers existait dans l'intelligence divine à l'état d'exemplaire ou d'Idéal avec tous ses états possibles et futurs. Dans ce plan se trouvaient les faits, les lois, les catastrophes, les morts et les naissances des individus; là aussi nous voyons les miracles, les prières, les vœux adressés à Dieu et l'effet qui

les suivra. Toutes ces choses existent donc éternellement à l'état idéal dans la pensée divine. L'univers est créé selon ce type ou ce plan universel; il se réalise et se déroule dans le temps par une série de successions qui correspondent aux instants de la durée. En Dieu tout est immuable, et le changement, les variations que nous constatons dans la durée des choses est relative à nous et n'existe pas en Dieu. Son immutabilité, sa prescience, sa puissance règnent, inaccessibles aux changements que saisit notre regard dans l'œuvre temporelle et éphémère. Entendue ainsi, et c'est la doctrine des causes finales, elle résiste aux objections que l'on élève contre Dieu en le comparant à Pénélope qui défait la nuit, l'œuvre du jour, et en lui attribuant, sans raison, la mobilité imparfaite de l'homme (1).

Nous ne voyons donc pas, dans la thèse des transformistes, une seule objection sérieuse contre la doctrine des causes finales. Toutes les difficultés qu'ils élèvent contre nous, au nom des sciences naturelles, les philosophes les ont élevées, avec plus de force, au nom des sciences morales, de l'existence du mal, de la douleur. La doctrine des causes finales a triomphé des objections de la philosophie; elle triomphera de celles de la zoologie.

(1) Nous examinerons de nouveau cette difficulté en répondant aux adversaires du miracle.

Tous les efforts des naturalistes pour expliquer la beauté et l'harmonie de l'univers en dehors de Dieu ont abouti à des hypothèses ridicules, plus difficiles à admettre, plus inconcevables pour la raison que la doctrine qu'elles avaient l'inutile prétention de remplacer. Toutes leurs objections sont fondées sur notre ignorance de la finalité de certains détails dans l'ensemble si vaste de la création. Mais cette ignorance accuse l'imperfection de notre esprit et non la sagesse du plan divin : « Il n'y a point de cahos dans l'intérieur des choses, a dit Leibniz, et l'organisme est partout dans une matière dont la disposition vient de Dieu; il s'y découvrirait même d'autant plus qu'on irait plus loin dans l'anatomie des corps, et on continuerait de le remarquer quand même on pourrait aller à l'infini, comme la nature, et continuer la subdivision par notre connaissance, comme elle l'a continué, en effet (1). »

Et si, élargissant le débat, nous voulons, avec quelques savants contemporains, expliquer l'harmonie des choses par la force et la matière, nous sommes, néanmoins, ramenés encore et fatalement à la doctrine des causes finales. La beauté et l'harmonie des choses est nécessairement l'effet d'une intelligence, car la nécessité aveugle et le hasard ne

(1) Leibniz. *Théodicée*, préface, p. 3.

peuvent pas produire ce qu'ils n'ont pas eux-mêmes; il ne produiront que le cahos. Alors, ou vous accorderez l'intelligence à la matière, à l'atome, et vous tombez dans l'absurde et la contradiction; ou vous attribuez l'intelligence aux lois qui président aux transformations des choses, et nous demanderons quel est l'auteur de ces lois; ou, enfin, vous remonterez à une cause première, à un législateur souverain et universel, dont les lois régissent les mondes, les esprits et les volontés, et la finalité des choses s'expliquera par Dieu.

Au fond de ce débat, en apparence étranger aux graves problèmes de l'ordre moral, s'élève une question de l'ordre le plus élevé, agitée depuis les temps les plus reculés, entre les spiritualistes et les athées. Que l'on admette à l'origine des choses l'existence de plusieurs souches, comme l'enseigne Darwin, ou une simple monade, comme le veulent ses disciples, plus hardis, la question est toujours celle-ci : Peut-on prouver l'existence de Dieu par la beauté et l'harmonie de l'univers? Voit-on dans l'univers des moyens et une fin, des corrélations entre les parties et le tout? La question est là, précise et vivante. Non, répondent les transformistes; oui, répondent les spiritualistes. Toutes les démonstrations de l'existence de Dieu, par la beauté de l'univers, présentées par les plus grands génies de tous les temps, philosophes et astronomes, physio-

logistes et théologiens, conservent toute leur force contre les théories contemporaines des disciples de Darwin. Pour confondre ceux-ci, le *Traité de l'existence de Dieu,* de Fénelon, n'a pas vieilli. On pourrait opposer aux objections que nous venons d'examiner les belles pages de cet admirable traité; on y retrouve, sous une forme éloquente et scientifique, la doctrine que les foules ignorantes, mais guidées par un instinct du cœur, qui ne trompe jamais, ont toujours crue et répétée.

IV

Si l'on supprime la finalité des choses, si l'on ne voit que l'œuvre d'une force aveugle et éternelle dans la naissance et les transformations des êtres qui peuplent la terre, il est logique de supposer qu'il n'y a pas plus de barrière infranchissable entre l'homme et l'animal qu'entre la plante et le minéral. Des noms qui font autorité dans la science, Geoffroy-Saint-Hilaire et M. de Quatrefages, ont reconnu que cette barrière existe. La plante végète, l'animal sent et marche, l'homme pense; il y a donc entre eux une différence de règne, dit Saint-Hilaire. — M. de Quatrefages démontre que la conscience et la raison sont le caractère spécifique

de l'homme; il croit que ce caractère est assez profond pour constituer un règne à part : le règne humain. Darwin n'est pas de cet avis, et après avoir affirmé que l'homme descend du singe, il prétend effacer la différence spécifique basée sur les faits psychologiques que la nature a élevée entre l'homme et l'animal. La négation des causes finales est un athéisme déguisé. La dernière thèse de Darwin, que nous allons examiner, est un matérialisme déguisé.

Cette partie de la thèse du naturaliste anglais relève plus que la première de la critique philosophique. Selon Darwin, l'homme porte dans sa conformation corporelle des traces évidentes de sa provenance d'une forme inférieure. La science a fait justice de cette assertion et les disciples les plus dévoués de Darwin n'acceptent pas facilement cette conclusion. Nous avons entendu le témoignage des savants les plus autorisés sur ce point. Dans la seconde partie de sa thèse, Darwin veut établir la même conclusion par des considérations philosophiques. Le point fondamental de son argumentation est celui-ci : Ou les facultés intellectuelles de l'homme et des animaux ne sont pas spécifiquement distinctes, et rien ne s'oppose à ce que l'homme descende d'un singe ou d'un animal; ou elles sont spécifiquement distinctes, et la thèse de l'évolution ou du transformisme est inapplicable à

l'homme. Darwin veut démontrer que cette différence spécifique n'existe pas, et qu'ainsi l'origine animale de l'homme est démontrée par des arguments psychologiques et par des arguments scientifiques.

Il pose ainsi lui-même la conclusion qu'il veut établir : « Mon but est seulement de montrer dans ce chapitre qu'il n'y a aucune différence fondamentale entre l'homme et les mammifères les plus élevés dans leurs facultés mentales » et qu'il y a un intervalle moins profond entre l'homme et le singe qu'entre le singe et une lamproie. Il écarte une question qu'il déclare oiseuse et dont il réserve la solution aux hommes qui vivront dans une époque très-éloignée; cette question est celle-ci : Comment les facultés inférieures sont-elles nées et se sont-elles développées dans les formes inférieures? Selon lui, cette question est comme celle de Dieu et de l'origine du monde, insoluble pour notre génération; qui sait même si l'homme les résoudra jamais.

Voici la dernière partie de la thèse de Darwin.

V

L'homme et les animaux, dit Darwin, possèdent les mêmes sens. Les intuitions fondamentales doivent donc être les mêmes, les instincts com-

muns; et nous voyons, en effet, dans l'homme et dans l'animal le sentiment de la conservation de la vie, l'amour sexuel, l'amour maternel, l'aptitude des petits à recevoir la vie et à la conserver instinctivement par des moyens naturels; quelquefois même l'animal semble plus riche que l'homme en instincts : l'orang et le chimpanzé, par exemple, ont la frayeur du serpent et des herbes qui peuvent leur nuire.

Après avoir constaté ce fait, Darwin l'explique. Cuvier soutenait que le développement de l'intelligence était en raison inverse de l'instinct. Darwin hésite à accepter cette formule absolue, et il exprime ainsi, dans un langage matérialiste, son jugement : « Nous ne savons que peu de chose du cerveau, mais nous pouvons remarquer qu'à mesure que les facultés intellectuelles se développent les diverses parties du cerveau doivent être en rapports de communication les plus complexes, et que, comme conséquence, chaque portion distincte doit tendre à devenir moins apte à répondre d'une manière définie et uniforme, c'est-à-dire instinctive, à des sensations particulières associées. » Ce n'est donc pas dans l'âme qu'il faut chercher la raison du développement en raison inverse de l'intelligence et de l'instinct, c'est dans le développement des diverses parties du cerveau. L'instinct et l'intelligence sont des modifications du cerveau. Une

étude plus approfondie du cerveau nous en fera connaître les secrets et nous apprendra l'origine et le cours de nos facultés instinctives et intellectuelles.

Ce n'est pas seulement par les instincts, ajoute Darwin, c'est encore par les émotions que l'homme ressemble à l'animal. Celui-ci sent le plaisir et la peine, la tristesse et la joie, le bonheur et le malheur, la rancune, la colère. La terreur produit en eux comme en nous les mêmes effets. En eux, elle produit le redressement des poils, des tremblements dans les muscles, le relâchement des sphincters, des palpitations du cœur. Darwin conclut avec Wherwel : « Lorsqu'on lit les exemples touchants d'affection maternelle qu'on raconte si souvent sur des femmes de toute nation et des femelles de tous les animaux, qui peut douter que le principe de l'action ne soit le même dans les deux cas? »

Les émotions complexes, telles que l'orgueil, le mépris, nous sont communs avec les animaux; « aussi, les animaux éprouvent le sentiment de l'émulation, ils aiment l'approbation, et un chien, portant le panier de son maître, manifeste un haut degré d'orgueil et de contentement de soi-même. »

Passons aux facultés plus élevées. Nous laissons la sensibilité et nous considérons les facultés intellectuelles. Voici l'argumentation de Darwin. Selon lui, les animaux possèdent ces facultés : l'éton-

nement, la curiosité; il consentirait même à leur reconnaître quelque science : « Il semblerait que les singes ont presque quelques notions sur les affinités zoologiques, car ceux que Brehm a gardés témoignaient d'une terreur instinctive étrange, quoique non motivée, devant d'innocents lézards ou de grenouilles. On a observé aussi un orang qui fut fort alarmé par la vue d'une tortue. » Ce n'est pas assez. Les animaux sont capables d'attention, doués de mémoire et d'imagination. Nous constatons l'attention dans l'animal que l'on veut dresser, la mémoire dans ses actions répétées, l'imagination dans ses rêves, car le rêve nous donne la meilleure notion de l'imagination, et, comme l'a dit Jean-Paul, le rêve est un art poétique involontaire. Aussi ne faut-il pas s'étonner que l'animal soit doué même de raison. On le voit faire une pause, délibérer, résoudre. Darwin s'appuie, pour le démontrer, sur ce fait péremptoire à ses yeux : « Le fait que mieux le naturaliste connaît par l'étude les habitudes d'un animal donné, plus il tend à accorder à la raison et moins aux instincts spontanés est un fait significatif. »

Ce qui étonne dans l'étude de cette partie de la démonstration de Darwin, c'est l'absence totale de preuves et le défaut de logique dans les inductions. Ce savant naturaliste pose assez souvent une prémisse douteuse : il *semble,* il est *vraisemblable,* il est

très-probable, puis il marche très-directement à cette conclusion : il n'y a donc pas de différence spécifique entre l'intelligence de l'homme et celle de l'animal. Cette habitude illogique d'inférer des conclusions absolues de principes très-hypothétiques constitue un des caractères les plus singuliers et les plus saillants de la théorie de Darwin.

C'est le défaut capital de la thèse. Or, si le naturaliste anglais connaissait des faits certains, ou si les inductions qui servent de base à son système reposaient sur des expériences renouvelées et constantes, il serait possible d'examiner et de discuter ses conclusions. Il n'en est rien.

Nous allons juger cette méthode par une simple exposition de la thèse de Darwin. Le chien rêve, donc il est doué d'imagination; les singes ont une terreur instinctive des serpents, ils ont donc quelques notions sur les affinités zoologiques; des chiens remorquant des traîneaux, au lieu de se serrer en une masse compacte lorsqu'ils arrivaient sur une glace mince, s'écartaient les uns des autres pour répartir leur poids sur une surface plus grande, ces animaux sont donc doués de raison. Voilà la méthode philosophique de Darwin. Or, si l'on peut expliquer la frayeur du singe à la vue du serpent sans recourir à la science des affinités zoologiques, les rêves des chiens sans recourir à l'imagination créatrice éveillée par le sentiment du

beau; les précautions des chiens s'avançant par bandes sur une mince couche de glace, sans recourir à la raison, il est évident que le système de Darwin est sans fondement. Mais n'est-il pas évident que l'instinct explique très-bien la frayeur du singe et la précaution des chiens pour éviter de tomber sous la glace? N'est-il pas clair que le rêve des chiens s'explique aussi facilement par la continuité de l'impression reçue pendant la veille, et que, d'ailleurs, cette imagination animale n'a rien de commun avec l'imagination esthétique, c'est-à-dire avec les facultés intellectuelles réservées à l'espèce humaine?

Si nous considérons ces divers états dans l'homme, ils prennent, en effet, à nos yeux, un caractère très-différent. Ce n'est pas seulement dans l'état si obscur du sommeil et pendant le rêve que se manifeste l'imagination dans l'homme, c'est aussi pendant la veille et avec le pouvoir de créer des types nouveaux et de les réaliser par le travail. Trouve-t-on la plus lointaine analogie entre cette imagination et celle que Darwin attribue aux chiens? Aucune. Pas de type idéal dans le chien, pas de tentative de réalisation par l'art, pas d'expression ou de manifestation externe de cette puissante faculté. Et nous manquons de fondement interne et externe pour apprécier sainement la nature du rêve que nous attribuons au chien. La

frayeur d'un danger produit dans l'animal des phénomènes physiologiques décrits avec science et clarté, je le reconnais; nous retrouvons les mêmes phénomènes physiologiques dans l'homme en péril, je l'accorde. Mais si nous constatons la même ressemblance dans les deux cas, c'est que la faculté en jeu est l'instinct vital commun à l'homme et à l'animal. Nous verrons bientôt ce qu'il faut penser de la science des animaux. Ici, je constate un fait : c'est que l'instinct vital, provoqué, éveillé par le danger, produit des phénomènes semblables dans l'homme et l'animal; puis, la différence se révèle aussitôt. L'impression sensible et organique liée à l'instinct dans l'animal ne provoquera pas un acte de raison. L'homme, en présence d'un péril, l'observe, l'analyse, en constate l'étendue, et peut à son gré, par un acte de volonté éclairée par la raison, le fuir ou le braver. Or, ni dans la frayeur du singe, ni dans la précaution des singes courant sur la glace, je ne constate ces actes de délibération et de raison dont j'ai conscience en moi-même et dont je constate l'existence dans mes semblables, sur la double autorité de l'expérience et du langage.

C'est constamment sur de simples et vagues conjectures que Darwin asseoit sa théorie. Veut-il prouver que la conscience existe dans l'animal? Voici son argumentation : « *Pouvons-nous* être sûrs qu'un vieux chien, ayant une excellente mémoire

et quelque imagination, comme le montrent ses rêves, ne réfléchisse jamais sur ses anciens plaisirs de la chasse ? Ce serait là une forme de conscience de soi. D'autre part, comme le fait remarquer Büchner, combien peu la femme, surmenée par le travail d'un sauvage australien, dégradée, qui n'emploie presque pas de mots abstraits et ne compte que jusqu'à quatre, exercera-t-elle la conscience d'elle-même, ou pourra-t-elle réfléchir sur la nature de sa propre existence? » — Mais il suffit d'une courte réflexion et d'une légère teinture de philosophie pour voir qu'il y a un abîme entre la conscience, dans le vrai sens du mot, et la conscience que Darwin attribue aux chiens; entre la femme sauvage, si dégradée qu'elle soit, et le chien qui, lui, ne comptera jamais jusqu'à quatre. La femme de l'australien sait et sent sa souffrance; elle peut désirer un état meilleur, envier le sort de ceux qui souffrent moins qu'elle, espérer un adoucissement et découvrir en elle-même d'immortelles semences de vérités qui, fécondées par la parole et l'instruction, l'élèveront à la hauteur de la femme civilisée. Or, le chien n'envie pas un état meilleur, n'a pas conscience de sa souffrance, n'envie pas le sort d'un chien plus heureux, dans un milieu qui, actuellement, ne frappe pas ses sens, et si ferme que soit votre attention, si profonde que soit votre analyse, vous ne découvrirez jamais en lui

des semences de vérité. Depuis l'origine du monde, et malgré les plus habiles efforts, on n'a jamais pu civiliser un chien.

M. Darwin parle-t-il sérieusement quand il prétend reconnaître aussi dans les animaux le sentiment de religion? Si les philosophes chrétiens défendaient leurs thèses par de telles preuves, avec quelle implacable et trop juste ironie leurs adversaires s'estimeraient heureux de les flageller! Ecoutons Darwin : « La conduite d'un singe vis-à-vis de son gardien *qu'il adore* est fort différente de sa conduite envers ses camarades. Dans ce cas, les transports de joie paraissent être moins intenses, et toutes les actions manifestent plus d'égalité. Le professeur Braubach va jusqu'à admettre que le chien regarde son maître comme un Dieu. » — Ainsi, selon Darwin, la vertu de religion, qui consiste à rendre à Dieu le culte qui lui est dû se retrouverait dans le chien en présence de son maître; et le fondement de cette analogie et de cette conclusion serait celui-ci : La joie du chien en présence de son maître diffère essentiellement des signes de joie qu'il manifeste en présence de ses camarades! La vertu de religion, qui implique la science d'un ensemble de vérités religieuses sur l'homme et sur Dieu, et la science des devoirs, qui découlent de cette absolue dépendance à l'égard de Dieu, cette vertu qui implique science, cons-

cience, amour, action et effort pour respecter un droit et accomplir un devoir, toutes ces notions, si élevées et si complexes, se retrouvent dans l'animal, car celui-ci craint son maître s'il le frappe et l'aime s'il lui fait du bien! C'est abuser des mots d'une façon bien grossière de confondre ainsi la crainte des coups qui fait trembler le chien devant son maître et la religion qui a Dieu pour objet. Si l'on veut nous faire voir cette vertu dans le chien, il faut établir aussitôt qu'il a la connaissance de Dieu; or, l'animal ne connaît que ce qu'il a senti.

Qu'il disait vrai, ce membre éminent de l'Académie des sciences, lorsqu'il caractérisait d'un mot la théorie de Darwin : C'est un conte de fées! Ecoutez l'origine animale du langage, selon le naturaliste anglais : « Je ne puis douter que le langage ne doive son origine à l'imitation et à la modification, aidées des signes et gestes, de divers sons naturels, des voix d'autres animaux et des cris instinctifs de l'homme lui-même. Nous verrons, lorsque nous traiterons de la sélection sexuelle, que les hommes primitifs, ou plutôt quelque antique ancêtre de l'homme, a probablement usé largement sa voix comme le fait encore aujourd'hui un singe du genre Gibbon, pour émettre de véritables cadences musicales, soit chanter. Nous pouvons conclure d'analogies très généralement répandues que cette faculté a été spécialement exercée pendant l'époque

où les sexes se recherchent pour exprimer les diverses émotions de l'amour. » Voilà l'origine du langage. Darwin, fidèle à sa méthode, explique ensuite la transmission de la science du langage par l'hérédité : « Il n'y a plus d'improbabilité à ce que l'effet de l'usage continu des organes de la voix et de l'esprit soient devenus héréditaires, qu'il n'y en a à ce que l'écriture, qui dépend à la fois de la structure de la main et de la disposition de l'esprit, soit aussi héréditaire; fait qui est certain. »

Peut-on rapprocher plus de contradictions et de paradoxes en ces quelques mots que nous venons de citer! Darwin affirme que nous descendons du singe, que la science du langage est héréditaire, qu'elle est née de l'imitation des cris de certains animaux. Or, si nous tenons d'un singe, notre ancêtre primitif, la connaissance du langage, comment expliquera-t-on qu'il n'existe dans l'histoire aucun témoignage qui établisse que les singes ont parlé et pourquoi les singes ne parlent plus? Si la science du langage a eu pour origine l'imitation des autres animaux, pourquoi ne voit-on pas, depuis l'origine du monde, ces animaux se perfectionner et parler? Ce singe Gibbon, qui émet de véritables cadences musicales, et qui, par l'hérédité, transmet son talent à ses descendants, pourquoi ne leur a-t-il pas transmis la parole, et pourquoi l'homme a-t-il ce privilége extraordinaire, à la différence

des autres animaux? Quoi! les animaux sont doués de perception, de sensibilité, d'imagination, de raison, de religion même, et, depuis l'origine du monde, ils n'ont pas encore inventé le langage pour exprimer leurs sentiments et leurs pensées envers Dieu et envers leurs semblables? Depuis l'origine du monde, au nom de la sélection sexuelle, poussés par l'amour, la jalousie, la colère, ils font d'incroyables efforts pour exprimer ces sentiments, et ils échouent dans leur tentative désespérée! et le besoin ne fait plus l'organe! et ni la sélection naturelle, ni la concurrence vitale, ni le transformisme le plus fécond en espèces inattendues ne peut donner la parole à l'animal! Seul, l'homme s'avance au milieu des animaux, qu'il domine comme ses esclaves, il parle, il commande, il est obéi; et il voit là, dans ce troupeau, un singe déshérité qu'il pourrait appeler son frère, puisqu'ils ont un père commun! Quel roman! oui, et quel conte de fées!

VI

Une théorie morale découle naturellement des principes posés par Darwin.

Le fondement de la loi n'est ni en nous, ni

en Dieu; il est dans l'utilité publique. Herbert Spencer l'enseigne formellement dans une lettre à M. Mill. Darwin accepte avec empressement cette théorie : « Je crois, dit Spencer, que les expériences d'utilité, organisées et consolidées au travers de toutes les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications correspondantes qui, par transmission et accumulation continues, sont devenues chez nous certaines facultés d'intuition morale. » Voilà l'origine et le fondement de la morale de Darwin. Il faut en suivre le développement.

Le remords n'est pas le sentiment, la conscience d'une faute avec la douleur ou la honte de l'avoir commise. Ainsi conçu, en effet, le remords implique l'existence de la loi morale, de la raison et de la liberté. Selon Darwin, la lutte n'existe pas entre la liberté morale et la loi ; ce qu'on appelle lutte morale n'est qu'un antagonisme entre les instincts que l'on retrouve dans l'homme et dans les animaux : « L'homme, ne pouvant empêcher d'anciennes impressions de repasser sans cesse dans son esprit, est contraint de comparer entre eux les souvenirs plus faibles de la faim passée, ou de la vengeance satisfaite, ou du danger évité aux dépens d'autres hommes, avec ses instincts de sympathie ou de bienveillance pour ses semblables, qui sont toujours présents et agissants à quelque degré dans sa pensée. Il sentira, dans son imagination, qu'un

instinct plus fort a cédé à un autre semblant actuellement, comparativement plus faible, et alors il éprouvera inévitablement ce sentiment de mécontentement dont l'homme est, comme tout autre animal, doué, pour qu'il puisse obéir à ses instincts. » — C'est, vous le voyez, la négation de la liberté. Ce n'est pas l'homme qui, par un acte libre et délibéré, préfère ici le bien au mal, là, le mal au bien; non, c'est un instinct plus fort *qui cède à un instinct* plus faible, ou un instinct plus faible qui cède à un instinct plus fort. Je conçois fort bien que dans cette hypothèse il n'y ait pas de différence entre l'acte nécessaire de l'homme et l'acte spontané de l'animal: dans les deux cas, le motif plus faible cède au motif plus fort et entraîne la volonté. Mais je ne devrais constater ni dans l'homme ni dans l'animal le mécontentement qui accompagne la faute, car la faute implique à la liberté.

C'est bien la doctrine de l'instinct le plus fort ou la négation de la liberté qui fait le fond de la théorie morale de Darwin: « Il est probable que l'habitude de se commander peut s'hériter comme les autres. L'homme en arrive ainsi à sentir par habitude acquise ou héréditaire, qu'il lui convient mieux d'obéir à ses instincts les plus persistants. Le mot impérieux devoir ne semble impliquer que l'existence d'un instinct persistant, inné ou en partie

acquis, servant de guide, bien que pouvant être méconnu et désobéi. Nous nous servons du terme devoir, à peine, dans un sens métaphorique, lorsque nous disons que les chiens courants *doivent* chasser à courre, que les chiens d'arrêt, doivent arrêter. S'ils ne font pas ainsi, ils ont tort et manquent à leur devoir. Si un désir ou un instinct, entraînant un acte opposé au bien-être d'autrui, paraît encore à l'homme, lorsqu'il le rappelle à son esprit, aussi fort ou plus fort que son instinct social, il n'éprouvera aucun regret à l'avoir suivi, mais il aura la conscience que si sa conduite était connue de ses semblables elle serait désapprouvée par eux, et il est peu d'hommes qui fussent assez dénués de sympathie pour n'être pas désagréablement affectés de ce résultat. »

Voilà bien, en effet, une théorie nouvelle et une explication nouvelle des mots devoir, liberté, responsabilité. La lumière de la conscience humaine n'est pas cette loi naturelle et immuable qui éclaire tout homme venant en ce monde, c'est l'instinct persistant, qui résulte, ou de l'expérience, ou de la naissance. Le bien n'est pas un acte conforme à la loi morale; il n'est pas même, comme l'enseignent les utilitaires, un acte utile à l'intérêt général de la société. Non, le bien est un acte conforme aux instincts persistants qui sont en nous. Obéir à l'instinct persistant, tel est le devoir humain. La

liberté n'est pas la puissance d'agir ou de ne pas agir, de choisir entre le bien et le mal ; non, la liberté n'existe pas en nous, elle n'existe pas dans l'animal, nous cédons à l'instinct le plus fort. Dans le conflit entre l'intérêt privé et l'instinct social, si nous obéissons à l'instinct privé, nous serons désapprouvés : voilà le châtiment. Et si nous en éprouvons un chagrin intérieur, ne croyez pas qu'il ait son principe dans le sentiment du mal accompli ; c'est par le sentiment de sympathie pour vos semblables qu'il faut l'expliquer.

En réalité, cette théorie est la négation du devoir, de la liberté, de la responsabilité, du châtiment ; c'est un abîme où disparaissent les notions élémentaires et fondamentales de l'ordre social et religieux. Il n'y a plus de loi, de devoir, de sanction pour l'homme qui a perdu la liberté, et il n'y a plus de liberté dans l'homme qui cède invinciblement au motif le plus fort.

Définir le bien un instinct persistant, c'est oublier qu'il y a dans l'homme des instincts bons et des instincts mauvais, très-opiniâtres, très-persistants ; les confondre sous le nom de bien, c'est affirmer l'identité du bien et du mal.

Définir le devoir un instinct héréditaire, c'est affirmer un sensualisme en contradiction avec les principes de toute honnêteté et de toute morale. L'instinct est en nous ; l'instinct appartient à la

sensibilité. La loi morale est au-dessus de moi, plus forte et plus impérieuse que tous mes instincts, et elle emprunte son caractère obligatoire à l'autorité du législateur divin qui l'a promulguée. Si ce devoir consiste à obéir à l'instinct, à l'imitation des animaux, l'homme doit servir ses sens et combattre sa raison. La doctrine de l'autorité de l'instinct persistant est, en réalité, la justification des passions les plus malsaines.

Comment en serait-il autrement quand on définit ainsi le bien général, type absolu de toute moralité : « Le bien général est le moyen par lequel le plus grand nombre possible d'individus peuvent être produits en pleine santé et vigueur avec toutes leurs facultés parfaites dans les conditions auxquelles ils sont soumis. » Evidemment, lorsqu'on identifie l'homme et l'animal, la raison et l'instinct, la liberté et la nécessité, l'âme et le corps; lorsqu'on affirme « que l'essence de l'instinct est d'être suivi indépendamment de la raison, » et que ces instincts sont quelquefois « la conséquence d'une croyance constamment inculquée pendant les premières années de la vie, alors que le *cerveau est impressionnable*, » il est logique de présenter, comme l'idéal de la vertu et du souverain bien, non la conformité à l'éternelle et immuable règle du bien, qui est en Dieu, mais la prospérité matérielle de l'état et la production de corps vigoureux.

Et savez-vous comment Darwin essaie de relever sa morale? Les instincts sociaux, et avec eux la sympathie ou le désir d'être approuvés de nos semblables, voilà notre guide; le plus grand bonheur social, voilà notre but, selon Darwin. « Ainsi, ajoute-t-il, se trouve écarté le reproche de placer dans le vil principe de l'égoïsme les fondements de ce que notre nature a de plus noble, à moins cependant qu'on n'appelle égoïsme la satisfaction que tout animal éprouve lorsqu'il obéit à ses propres instincts, et le mécontentement qu'il ressent lorsqu'il en est empêché. » — Cette distinction superficielle ne justifie rien et laisse voir le *vil principe d'égoïsme* à la racine de cette étrange théorie. Obéir à ses instincts, c'est-à-dire à ses penchants, c'est l'égoïsme. En effet, un des penchants les plus mauvais, les plus persistants et les plus impérieux de notre nature, c'est de chercher le plaisir et de poursuivre, sous ses formes variées, la satisfaction de notre corps; et si vous déclarez que c'est un devoir d'obéir aux instincts, j'obéirai à cet instinct primordial. Le vil égoïsme est la base de la théorie de Darwin.

L'origine des notions de juste et d'injuste, de bien et de mal, est facile à connaître dans le système de Darwin. Ces notions sont héréditaires, et, primitivement, elles ont été inventées. « Bien que l'homme, tel qu'il existe actuellement, n'ait que peu

d'instincts spéciaux, ayant perdu ceux que ses premiers ancêtres ont pu posséder, il n'y a pas de raison pour qu'il n'ait pas conservé, d'une époque extrêmement reculée, quelque degré d'amitié instinctive et de sympathie pour ses semblables... Les instincts sociaux qui ont dû être acquis par l'homme à un état très-grossier, probablement même déjà par ses *ancêtres primitifs simiens*, donnent encore l'impulsion à beaucoup de ses meilleures actions. » Ainsi, les philosophes croient qu'il y a une antinomie essentielle et irréductible entre le bien et le mal; selon Darwin, cette distinction est conventionnelle et varie avec les besoins sociaux. Les philosophes enseignent que la science naturelle du bien et du mal constitue le fond de la conscience humaine, et qu'elle est la lumière même de Dieu, se révélant à l'âme qu'il vient de créer; selon Darwin, elle est un héritage qui affecte les molécules cérébrales et leur donne une figure déterminée. Mais, comment notre ancêtre simien a-t-il acquis lui-même ces notions? Comment a-t-il pu les transmettre par la génération? Pourquoi ces lois essentielles de la distinction du bien et du mal sont-elles identiques chez tous les hommes, dans tous les temps? Pourquoi ne sont-elles pas multiples et opposées comme les corps avec lesquels, selon Darwin, nous devons les identifier? Cet ancêtre simien, souche de la famille humaine, qui a conçu le premier les notions de

loi, de droit, de devoir, qui donc avait fait son éducation et lui avait appris ces notions? Et pourquoi, entre tous les animaux, entre tous les mammifères, l'homme seul connaît-il ces choses s'il ne diffère de l'animal que par quelques degrés d'intelligence ou de raison? Darwin ne voit pas ces difficultés; il écrit son conte de fées. C'est ainsi que nous l'avons entendu déclarer très-gravement que les oiseaux mâles ont les plus belles voix et les plus belles couleurs, parce que ces qualités plaisent aux oiseaux femelles. Et si vous demandez pourquoi les oiseaux femelles, qui ont ce goût esthétique de la couleur et du son, en sont eux-mêmes constamment privés; pourquoi la sélection sexuelle et la concurrence vitale, qui ont la puissance de conférer aux mâles le privilége de la couleur et de la voix, échouent sur l'oiseau femelle, Darwin n'entend pas l'objection et ne répond pas. Vous voudrez savoir peut-être pourquoi si les oiseaux femelles ont cette prédilection, qui transforme les oiseaux mâles, on rencontre tant d'oiseaux dont le cri est aigu et dont le plumage est sombre; pourquoi la sélection sexuelle, qui devait tout expliquer, n'explique-t-elle rien, Darwin garde le silence et marche imperturbablement à sa conclusion absolue.

VII

Un disciple intelligent et très-profond de Darwin, M. Huxley (1), a présenté la thèse de l'intelligence des animaux avec plus de clarté et de rigueur. On peut résumer ainsi sa pressante argumentation :

I. — Nous connaissons par analogie que nos semblables sont doués d'intelligence et de sensibilité; nous constatons en nous et dans nos semblables la similitude de structure physique et de mouvements : or, la même similitude existe entre l'homme et certains animaux, particulièrement entre l'homme et le singe. Nous savons aussi que la matière nerveuse, interposée entre la rétine et les muscles, dans le chien, subit une série de modifications entièrement analogues à celles qui, chez l'homme, donnent naissance à l'entraînement des idées, à la sensation et au mouvement : il faut donc, ou nier l'intelligence et la sensibilité de l'homme, ou affirmer l'intelligence et la sensibilité des animaux.

(1) *Les critiques de Darwin en Angleterre,* par M. Huxley, professeur à l'Ecole des Mines de Londres, 1871.

II. — On ne peut fonder sur la connaissance du bien et du mal la différence que l'on prétend établir entre l'homme et l'animal. Qu'entend on par sentiment inné du bien et du mal? On entend qu'en nous un sentiment d'approbation suit invariablement certaines idées, qu'un sentiment de désapprobation suit invariablement d'autres idées. Et puisque l'approbation est un plaisir et la désapprobation une peine, c'est la peine et le plaisir qui déterminent en nous la science du bien et du mal. Lorsqu'on parle des principes éternels, immuables de la morale, on veut dire, sans doute, qu'étant donnée notre nature, nous éprouvons constamment la même impression, agréable ou désagréable, selon les idées et les actions que nous voudrons juger. Mais cette théorie s'applique également aux animaux; je dirai que c'est une loi éternelle et immuable de la nature humaine que le gingembre échauffe la bouche. Dans les deux cas, je constate un fait.

III. — M. Mivart, qui est un adversaire de Darwin, prétend « que des actes qui ne sont pas accompagnés d'actes intellectuels de la part d'un être conscient n'ont pas le plus faible degré de valeur, quand même ils tendraient vers l'accomplissement d'un devoir. » Je regrette cette proposition, dont la conséquence logique dépouillerait de toute valeur morale l'affection et la sympathie. M. Mivart dit encore : « On peut affirmer qu'il n'y a pas dans les

brutes de traces d'actions simulant la moralité qui ne puissent être expliquées par la crainte d'une punition, l'espérance d'un plaisir ou la satisfaction de quelque affection personnelle. » Mais on peut affirmer aussi, selon M. Huxley, qu'il n'y a pas d'action humaine que l'on ne puisse expliquer par les mêmes motifs. L'homme agit, soit parce qu'il craint d'être puni, soit parce qu'il espère un plaisir, soit enfin pour céder à ses affections. Ainsi, l'observation des phénomènes psychologiques et la discussion des objections des adversaires de Darwin démontrent avec évidence qu'il n'y a pas de différence essentielle entre l'homme et l'animal.

VIII

I. — Il faut prendre la question de plus haut, et, sans s'arrêter aux détails des faits plus ou moins exacts racontés par les voyageurs, il faut démontrer rigoureusement une différence essentielle entre la raison qui n'appartient qu'à l'homme et l'instinct qui appartient aux animaux.

Tous les faits d'adresse et de sagacité que nous constatons dans les animaux reposent sur l'impression qu'ils éprouvent au contact d'un objet sensible. On découvre en eux une grande sagacité

pour discerner les objets qui peuvent leur causer du plaisir ou de la douleur, de la tristesse ou de la joie, et cet art est un effet de la disposition merveilleuse et de la finesse extrême des organes qui forment leur corps. Ces organes, où éclate en caractères évidents la sagesse de celui qui les a créés, sont donnés à l'animal pour la conservation et le développement de la vie matérielle, et ils sont merveilleusement adaptés à cette fin. La finesse et l'habileté avec lesquelles ils poursuivent, saisissent et dévorent leur proie; le choix des moyens qui semblent les plus convènables pour voir et saisir une proie, toutes ces choses ont toujours un objet sensible pour principe et pour objet. Le chien qui chasse et le tigre qui cherche une proie poursuivent l'un et l'autre une réalité sensible et qui a frappé en eux le sens de l'odorat, le sens de la vue ou le sens de l'ouie. L'industrie de l'abeille, du castor, du chien, produit une série fatale et invariablement uniforme de mouvements qui sont le développement d'un principe interne déposé en eux par la main de la nature, d'un principe qu'on appelle instinct. Dans les actes d'un ordre, en apparence, plus élevés, exécutés par des chiens qui calculent et jouent aux cartes, vous retrouverez encore le caractère que nous venons de déterminer. Toute la science de l'animal consiste à suivre un mouvement sensible de son maître, qui échappe au spectateur,

par exemple, un mouvement du doigt, du pied, un craquement d'ongle, un cri. Le chien est habitué à obéir matériellement, instinctivement au signal choisi par son maître; ce n'est pas lui qui choisit la carte, c'est son maître, par un signe connu.

C'est par instinct, ce n'est pas par intelligence que l'araignée tisse sa toile, que l'abeille fait sa ruche géométrique et que le castor élève ses huttes sur pilotis. L'intelligence porte le reflet de la liberté, l'instinct, de la fatalité. C'est ainsi que nous constatons le progrès et la variété dans les œuvres de l'intelligence, et une perpétuelle uniformité dans les œuvres de l'instinct. Il y a deux mille ans, quatre mille ans que le castor bâtit ses huttes et ses digues de la même manière, et les ruches des abeilles sont telles aujourd'hui qu'elles étaient au temps de Virgile. Une des preuves les plus manifestes que l'instinct est le principe des actions animales, c'est que le castor, enfermé dans une cage, élevé loin de ses parents, bâtit des huttes comme il le ferait à l'état libre et dans l'eau. A l'époque des migrations, les oiseaux captifs s'agitent, secouent leurs ailes, battent les barreaux de leur cage. L'instinct qui est dans ces animaux agit matériellement, fatalement, comme si les conditions extérieures n'étaient pas changées.

Il faut donc reconnaître qu'il existe dans l'animal des facultés qui ont leur principe et leur limite

dans l'ordre sensible, matériel. L'animal a des perceptions sensibles par lesquelles il connaît les objets corporels; un jugement sensible, c'est-à-dire qu'il discerne les objets qui peuvent être pour lui une cause de peine et de plaisir; une imagination sensible, laquelle, selon l'expression de Bossuet, est une sensation continuée, et explique les rêves du chien une mémoire sensible qui n'est, comme l'imagination, que la persistance de la sensation, ou la sensation renouvelée par l'odeur, le tact, etc., et produisant le même effet.

Suivez l'échelle vivante du dernier degré au sommet, l'animal se montre à nous constamment avec des facultés qui ont le même caractère et le même objet. A mesure qu'il s'élève et s'approche, par les délicatesses de son organisme, de la forme humaine, l'instinct se développe, son objet se multiplie et s'étend; la sagacité animale, la dextérité, la finesse, les ressources pour la défense et l'attaque, toutes ces choses se développent aussi et s'élèvent en degrés. C'est ainsi que s'établit la variété instinctive des individus et des espèces. Mais, de la chenille au chimpanzé, vous retrouverez dans toute la série le même principe d'action : l'instinct, le même objet, les réalités matérielles qui frappent les sens.

Or, il y a une différence essentielle, absolue entre les facultés sensibles animales et les facultés intellectuelles et morales qui sont en nous, qui n'appartiennent qu'à nous.

Et d'abord, l'homme peut connaître, comme l'animal, les objets sensibles qui frappent ses sens et produisent en lui l'impression organique et la sensation. Nous sentons, nous voyons, nous entendons, nous touchons comme l'animal; mais notre intelligence s'élève au-dessus du monde sensible et matériel. Nous connaissons les vérités abstraites, les concepts de raison pure, les propriétés des nombres, les vérités de la géométrie. Telles sont nos idées de cause et d'effet, d'absolu et de relatif, de substance et d'accident, de nécessité et de contingence, d'existence et de possibilité. Ces idées sont en nous, en dehors de tout objet sensible, à l'état de principe abstrait.

II. — Nous avons l'idée de genres, d'espèces et de propriétés abstraites et générales. Ainsi, je peux considérer un corps sous l'aspect particulier de la couleur, de l'étendue, de la température, et j'aurais l'idée abstraite de blancheur, de chaleur, d'étendue. Je connais aussi toutes les propriétés qui constituent une fleur, un arbre, un animal, un homme, et l'ensemble de ces propriétés, groupées, coordonnéées, constitue en moi l'idée de fleur, d'homme, de plante et d'animal. Le chien reconnaît à l'odeur son maître qu'il écoute et le cerf qu'il veut attaquer. L'homme a l'idée générale d'animal. Le chien n'a qu'une perception sensible, déterminée et limitée par l'odeur, engendrée par l'instinct; l'homme a

l'idée générale engendrée par la raison. Locke, qui n'est pas habituellement défavorable à l'espèce animale, est frappé, néanmoins, du pouvoir d'abstraire qui n'appartient qu'à l'homme, et il reconnaît dans cette qualité un caractère spécifique et différentiel entre l'homme et l'animal : « Je crois être en droit de supposer que la puissance de former des abstractions n'a pas été donnée aux animaux, et que cette faculté de former des idées générales est ce qui met une parfaite distinction entre l'homme et les brutes, excellente qualité qu'elle ne saurait acquérir, en aucune manière, par leurs facultés. Car il est évident que nous n'observons dans les bêtes aucunes preuves qui nous puissent faire connaître qu'elles se servent de signes généraux pour désigner des idées universelles; et puisqu'elles n'ont point l'usage des mots ni d'aucuns autres signes généraux, nous avons raison de penser qu'elles n'ont point la faculté de faire des abstractions ou de former des idées générales (1). »

III. — Nous avons l'idée d'une vérité, d'une beauté et d'une bonté absolue; toutes nos pensées et tous nos jugements impliquent cette connaissance. C'est par la comparaison que nous faisons, entre un objet concret et ce type immuable de beauté, entre une action et la règle immuable du

(1) Locke. *Essai sur l'entendement*, liv. II, ch. XI.

bien, entre une pensée exprimée et la règle infaillible du vrai; c'est par cette comparaison que nous jugeons les objets, les actions et les pensées. L'opposition au type du beau constitue la laideur; l'opposition à la règle de la vérité constitue le mensonge; l'opposition à la loi du bien, c'est le mal. La connaissance de ces notions n'est autre que la science des principes immuables du vrai, du beau, du bien, c'est-à-dire de toutes les vérités accessibles à l'esprit humain. Le besoin de connaître ces principes s'éveille en nous avec la raison et se manifeste sous la forme de la curiosité scientifique, de l'effort pour apprendre, de la douleur de ne pas tout savoir. Aucun fait ne nous permet de croire que l'animal possède ces facultés : l'analogie fait totalement défaut. Nous ne pourrions constater ces facultés dans l'animal qu'extérieurement, soit par le langage, soit par des actions particulières et clairement déterminées. Or, la brute ne connaît pas le langage et ne parle pas; puis, aucune action ne révèle dans l'animal le besoin de connaître, la douleur de ne pas connaître, l'effort pour s'instruire, la connaissance du bien et du mal. La brute évite de faire le mal, parce qu'elle craint un coup de bâton; le tigre dévore sa proie et dort tranquille; le chien serait moins scrupuleux pour voler s'il ne craignait un châtiment. L'homme connaît la règle du bien, la distinction du juste et de l'in-

juste; il a conscience que le mal est mal, et s'il évite le mal parce qu'il craint un châtiment dans une vie future, il sait aussi qu'il faut éviter telle ou telle action parce qu'elle est mauvaise. Or, la brute ne connaît ni la moralité des actions, ni la sanction d'une vie future. M. Huxley prétend, qu'en fait, l'homme obéit comme l'animal à la crainte du châtiment, et que la moralité d'une action dépend de sa conformité avec la loi du plaisir. C'est une erreur. Il y a deux phénomènes dans la fuite du mal considérée dans l'homme : la conscience, qui n'est pas dans la brute, et la pensée de la vie future, que la brute ne connaîtra jamais. Ce n'est pas dans l'acte matériel qu'il faut chercher la raison de la moralité, il la faut chercher dans la volonté et l'intention de l'agent.

IV. — L'homme connaît des réalités et des vérités immatérielles, les animaux n'en connaissent pas. Je ne veux pas parler seulement des théorêmes géométriques, des calculs arithmétiques, des propriétés des nombres; mais n'est-il pas évident que l'animal ne connaît ni les âmes, ni Dieu? Si l'on nous oppose l'exemple des sauvages, qui semblent ne connaître que des vérités sensibles, cet argument n'est pas décisif. D'abord, il n'est pas certain que le sauvage ne croie pas à l'Être suprême, à Dieu; il est plus vraisemblable, au contraire, que cette foi et le culte religieux dont elle

est le principe se retrouvent dans toutes les peuplades sauvages et n'ont jamais existé dans les animaux. Puis, le fait capital à établir est celui-ci : Tous vos efforts pour civiliser une brute et lui donner les notions des vérités immatérielles échoueront contre une impossibilité absolue, et vos efforts pour civiliser le dernier et le plus barbare des sauvages finiront toujours par un succès. C'est qu'il y a dans l'âme de l'homme, quel qu'il soit, ce qui n'est pas dans les animaux, si élevés qu'on les suppose : il y a les semences de tous les principes et de toutes les vérités. Le rôle du maître consiste à éveiller l'attention, à fertiliser ces semences, à faire connaître à l'homme les trésors qui sont en lui ; le maître ne crée rien, il découvre, il est un révélateur.

V. — Et de même que Dieu a mis en nous les semences de vérité, qui font de nous un règne à part dans la création, il nous a donné la faculté d'exprimer ces vérités et de les féconder par le langage. Les animaux ne parlent pas ; ils émettent des sons, ils font entendre des cris invariables comme l'instinct. L'homme parle, et sa parole est mobile et féconde comme la raison ; elle n'est pas l'expression des sensations, elle exprime des idées. Grâce au langage, l'homme se perfectionne et pratique le progrès. Il n'y a pas de progrès dans les animaux : les chants, les mouvements, l'art de

faire leur nid, de se vêtir, de se nourrir, toutes ces choses sont aujourd'hui telles qu'elles étaient dans les couples qui ouvrent la série animale. La sélection naturelle et la concurrence vitale en vigueur depuis l'origine du monde, n'ont pas appris aux brutes à penser, à parler, à agir autrement que leurs ancêtres les plus éloignés. Pensée, langage, progrès, voilà encore ce qui n'appartient qu'à l'homme; sensations, cris inarticulés, uniformité constante comme l'instinct, voilà les caractères des animaux. Bonald a très-bien décrit ce fait en ces paroles : « L'animal n'a que des cris, expressions de sensations irréfléchies et des mouvements involontaires, expressions, ou plutôt impulsions d'une faculté de percevoir des images, sans jugement et sans raison; il n'a aucune expression de pensée ou de raisonnement, parce qu'il n'a ni la faculté de penser ni celle de raisonner, et même, dans la parole que l'homme lui adresse, il n'entend que le *son.* » La loi du progrès ne s'applique pas aux animaux.

VI. — De là, ce fait qui établit encore une différence profonde entre l'homme et la brute. L'homme est sollicité à agir par des motifs et par des instincts : les motifs lui parlent au nom de la raison; les instincts le sollicitent souvent au nom d'une douleur physique à éviter. Les motifs naissent dans la sphère immatérielle des idées, les animaux ne

connaissent pas ces idées. L'animal n'obéit donc jamais aux motifs; il ne résiste jamais à l'impression sensible la plus forte qui l'affecte au moment d'agir; il cède instinctivement à l'instinct le plus fort, il ne connaît pas et ne pratique pas la liberté.

VII. — De cette supériorité intellectuelle et morale dérive enfin la supériorité matérielle de l'homme sur les animaux. L'homme les domine, les dompte et les soumet à sa volonté. Or, il ne les soumet pas par la force physique, car il est inférieur, sous ce rapport, à un très-grand nombre d'animaux; il ne les soumet pas par les ressources et les habiletés de l'instinct, car il y a un grand nombre d'animaux supérieurs à l'homme par l'instinct, la vue, l'ouïe, le tact, l'odorat! Ce n'est pas davantage la supériorité de ses organes qui expliquera sa domination; il n'est pas doué d'un organisme aussi parfait que beaucoup d'animaux chez lesquels nous admirons une divine harmonie entre leurs organes et leur but, qui n'est autre que la conservation de la vie animale. Mais la fin de l'homme étant supérieure à celle de tous les animaux, il a reçu dés facultés en harmonie avec sa fin : l'intelligence, la raison, la liberté, qui n'appartiennent qu'à lui, qui l'élèvent au-dessus des animaux les plus puissants. Un enfant même peut dompter, mener les animaux : « Avec nos mains, dit Bonald, et les instruments que nous mettons en usage, nous

pourrions enchaîner ou tuer le taureau; mais nous ne pourrions les dompter, les atteler, leur prescrire le mouvement ou le repos, et les accoutumer à se laisser conduire, même par un enfant; et non-seulement les moyens de rigueur et de force employés tout seuls dans l'éducation de ces animaux seraient insuffisants, mais ils les aliéneraient de nous pour toujours. »

La plante végète; l'animal végète, vit, sent et marche; l'homme végète, sent, marche et raisonne. Ces divers attributs constituent trois vies distinctes qu'il est absolument impossible d'identifier : la vie végétale, la vie animale, la vie humaine. Or, comme l'homme végète et sent, il a dans sa vie corporelle des caractères communs avec la plante et l'animal. Mais une ligne infranchissable de démarcation a été tracée par le Créateur entre l'homme et l'animal. Ce n'est pas seulement une différence de développement et de degrés que la science constate entre les facultés humaines et les facultés animales, elle constate une différence essentielle, absolue, et l'impossibilité d'une commune origine. L'analyse de la perception, du jugement, du raisonnement, de la liberté, des désirs et des progrès intellectuels de l'homme, sa supériorité et sa domination sur tous les êtres de la création, démontrent, avec une autorité irréfragable, la distinction radicale niée par Darwin. L'animal est né pour sentir et l'homme

pour penser. Avant M. Flourens, Cuvier l'avait constaté dans le plus parfait des animaux. La pénétration, dit-il, la ruse, l'adresse et la sagacité que nous admirons dans l'orang-outang, quand il est jeune, disparaissent lorsqu'il est adulte et font place à la brutalité la plus grossière. Tandis que dans tous les singes et dans tous les animaux l'intelligence décroît à mesure que les forces s'accroissent, l'homme s'avance de progrès en progrès vers une lumière croissante et une possession moins incomplète de la vérité.

Un savant physiologiste (1) expose en peu de mots, et d'une manière très-claire, par quel principe on peut expliquer toutes les actions des animaux :

1° Il est certain que les fonctions des corps organisés ont pour moteur une puissance intérieure distincte de l'âme pensante, qui agit selon les lois primordiales, et dirige tous les actes organiques et instinctifs nécessaires à la conservation des individus et des espèces;

2° Selon tous les physiologistes, le plaisir et la douleur sont les deux modes de la sensibilité qui avertissent les animaux de ce qui est utile à leur bien-être ou pourrait leur devenir nuisible;

3° La faculté de contracter des habitudes est une loi vitale qui fait que les fonctions de l'organisme

(1) M. Dufour. *Etudes de l'homme*, etc.

se coordonnent dans un but de salut, suivant les lieux, les temps, les diverses circonstances de la vie ;

4° La similitude d'organisation et de fonctions des parties établit entre elles une sorte de sympathie inexplicable qui entraîne les individus à des actes involontaires qu'on nomme imitatifs;

5° Les diverses situations physiques dans lesquelles se trouvent naturellement les animaux, ou bien celles dans lesquelles l'homme les place forcément, modifient profondément le jeu de leur organisme intime, sans pour cela altérer visiblement leur nature, de manière qu'ils peuvent perdre jusqu'à un certain point leurs dispositions originelles et acquérir une aptitude toute nouvelle à recevoir certaines impressions comme à exécuter certains mouvements : ainsi, tout changement un peu considérable et un peu prolongé opère un changement réel dans leurs besoins; de même, ces nouveaux besoins nécessitent de leur part d'autres actions pour y satisfaire, et, par suite, d'autres habitudes;

6° Enfin, les grands animaux possèdent un système nerveux cérébral; tout produit dans leur cerveau des impressions plus ou moins vives, plus ou moins profondes, qui s'y conservent d'autant mieux qu'elles ont été suivies d'un plaisir vif ou d'une douleur intense, et qui se renouvellent, soit par la présence des objets qui les ont fait naître, soit par

les autres circonstances avec lesquelles ces objets étaient unis.

On est étonné de la persistance avec laquelle Darwin et ses disciples déclarent magistralement que l'homme et l'animal sont également dominés et dirigés dans leurs actions par l'attrait souverain du plaisir. L'animal sent et ne raisonne pas; le plus fort sentiment le domine et l'entraîne, et nous pouvons expliquer ses mouvements par l'attrait du plaisir et la répulsion pour la douleur. Mais l'homme, éclairé par la raison, n'obéit pas à la loi matérielle du plaisir dans toutes ses actions et par nécessité: le dévouement, le sacrifice, l'influence d'une grande idée peuvent éveiller son intelligence et son ardeur, et lui inspirer une résistance douloureuse et prolongée au plaisir.

N'oublions pas, d'ailleurs, que nous cherchons, en morale, une réponse à cette question : A quel signe pourrons-nous distinguer le bien du mal? Adam Smith, les sentimentalistes et les disciples de Darwin répondent : C'est dans le plaisir et la douleur que vous trouverez le fondement de la distinction. Mais nous savons que toutes nos actions ne sont pas inspirées par la sympathie; que nos meilleures actions sont inspirées par des idées et non par un sentiment égoïste et trop personnel; nous savons qu'il y a souvent antagonisme entre le sentiment et l'idée, le plaisir et

le devoir. Il faut que le *critérium* que nous cherchons soit fixe, immuable, universel. Or, le sentiment est mobile; il change avec les individus, les goûts, les tempéraments et les circonstances. Je change moi-même à tout instant. Ma sensibilité est liée à mon corps, et mon corps, uni aux éléments extérieurs, varie avec eux et comme eux. L'air, la lumière, la température, les saisons modifient mon corps, les dispositions de mon âme et les états de ma sensibilité. La même action, le même objet peuvent, dans des circonstances différentes, éveiller en moi, alternativement, la sympathie et l'antipathie. Il ne faut donc chercher la règle du bien et du mal, ni dans le sentiment, ni dans la sensation, ni dans la sympathie, ni dans l'antipathie : on ne fonde rien de solide sur la base fragile de la sensibilité.

Il est facile de reconnaître, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le scepticisme moral, l'athéisme et le matérialisme au fond des théories enseignées avec tant d'éclat par l'école de Darwin. Cette école refuse de voir Dieu à l'origine et à la fin des choses, et elle supprime, par cette négation sommaire et absolue, l'acte créateur et conservateur de Dieu, la Providence et les causes finales. L'acte créateur nous fait voir toutes les espèces et tous les genres appelés du néant par la voix de Dieu; l'acte conservateur nous fait deviner Dieu, attendant le

retour à lui par des voies pleines de sagesse et d'intelligence, tantôt libres et tantôt fatales, de tous les êtres qui peuplent l'univers. Le hasard, la sélection naturelle, la concurrence vitale, voilà l'explication de la nature dans l'athéisme nouveau de Darwin.

Elle prétend aussi, cette école matérialiste, identifier les facultés intellectuelles et morales qui n'appartiennent qu'à l'homme avec les facultés instinctives et sensibles qui sont dans les animaux; puis, par une argumentation subtile, elle essaie d'établir que l'âme n'existe pas, et qu'on peut expliquer sans sa présence les actes animaux semblables aux actes humains.

La philosophie et les sciences réfutent, par d'irrécusables démonstrations, la faiblesse de ces erreurs trop facilement acceptées, enseignées, propagées; elles démontrent clairement que l'homme ne descend pas de l'animal, que l'harmonie du monde n'est pas l'œuvre du hasard, et que l'action divine se révèle dans la raison humaine et dans la beauté de l'univers.

CHAPITRE VII

La morale et le désespoir.

I

Un auteur, qui a déjà prédit plusieurs fois la ruine prochaine du christianisme en Europe, a publié récemment en Allemagne, sous le titre inintelligible de *Philosophie de l'Inconscient*, un système de morale qui a eu l'honneur et la fortune rare d'un immense succès. Si le titre est obscur, le système ne manque pas de jour, et son vrai nom, c'est l'apologie du suicide et du désespoir; c'est encore, sans doute, la raison de sa popularité. — Nous étions accoutumés à entendre, dans les régions poétiques et indécises d'une littérature qui s'inspire des sen-

timents les plus coupables, la justification du suicide et l'approbation de cet immense dégoût qui invite l'homme à cesser tout effort et toute lutte courageuse contre les difficultés menaçantes de la vie; mais la philosophie semblait étrangère, par les sévérités de ses principes autant que par l'aridité de sa méthode, à ces faux sentiments. C'était une erreur. Hartman vient de reprendre, pour la compléter, l'œuvre inachevée de Schopenhaüer, et il nous présente une doctrine indéfinissable, où l'on voit, sous des formules métaphysiques sans profondeur, et à travers certaines observations psychologiques superficielles, l'affirmation du règne universel de la douleur et du crime, la négation de la vie future et l'impatient désir de disparaître bientôt dans l'inconnu de la mort et du néant.

Lorsque nous voulons connaître le principe de la morale et la règle des actions humaines, en dehors de la science révélée, nous cherchons qu'elle est la fin de l'homme. Telle est la méthode pratique suivie par les moralistes les plus autorisés. Si je connais, en effet, la fin de ma vie ou ma destinée, le bien consistera à me rapprocher de ma fin et le mal à m'en éloigner. Ce principe est simple ; il est aussi d'une admirable fécondité. Si l'on se trompe sur la nature de la destinée, on doit se tromper nécessairement sur la nature du devoir, du bien et du mal. C'est ainsi que nous voyons les moralistes

séparés des écoles chrétiennes préoccupés de connaître la fin de l'homme, et trompés, néanmoins, par des observations incomplètes, professer que pour éviter le mal et faire le bien, la volonté humaine doit obéir à la loi du plaisir, de l'utilité de l'espèce, du désintéressement, de la sympathie ou de l'altruisme, selon l'expression barbare des positivistes contemporains. La variété de ces réponses sur le devoir de l'homme découle du désaccord sur les principes et sur la fin de notre volonté. Schopenhaüer écarte ces conceptions métaphysiques et ne prend pas la peine de s'élever à ces hauteurs d'où l'on prétend voir dériver la lumière qui doit éclairer les conclusions pratiques et les détails infinis des préceptes particuliers de la morale. Son système est plus simple, et son point d'appui c'est l'observation patiente de la nature vivante et de la nature inanimée. C'est là, au sein de cette nature universelle et pleine de réponses pour le philosophe qui sait l'interroger, que Schopenhaüer prétend découvrir l'existence d'une âme ou d'une volonté. Mais cette volonté, qui se cache sous la parure et l'infinie variété des corps qui composent le monde, est malheureuse et sans cesse tourmentée, car ce monde est mauvais, pervers, satanique; elle tend à s'affranchir à la fois de la double étreinte du monde et de la matière; elle poursuit ainsi, par un effort qui n'est pas sans grandeur dans son im-

puissance, sa délivrance, son bonheur et sa perfection. La mort, suivie de l'anéantissement total et définitif de la volonté personnelle, est donc le but suprême de la volonté ; nous devons chercher à l'atteindre par l'effort courageux et persévérant de toute notre vie.

Telle est la nouvelle thèse de philosophie morale que Schopenhaüer essaie de démontrer par des considérations tour à tour mystiques et métaphysiques, qui laissent le lecteur sous l'impression pénible du découragement et de la douleur. Il nous faut suivre ces considérations si nous voulons comprendre la théorie d'Hartman, qui la complète sans en altérer les points fondamentaux.

II

La volonté est l'essence de l'homme et du monde. « Si l'on méditait, dit Schopenhaüer, sur la nature de cette force, qui, de l'aveu de tous, meut le monde, mais dont l'étude psychologique est si peu avancée que les résultats les plus certains de l'analyse nous font encore l'effet de paradoxes, on serait étonné de cette identité fondamentale que j'ai le premier mis en lumière, en donnant à la force inconnue et innommée, dont

se sont préoccupés tous les penseurs de premier ordre, son véritable nom : la volonté. Qu'est-ce que le monde, qu'une volonté énorme qui fait sans cesse irruption dans la vie ? La gravitation, l'électricité, la chaleur, toutes les formes d'activité, depuis la chûte d'une pomme jusqu'à la fondation d'une république, tout cela est l'expression d'une certaine volonté, et rien de plus. L'ascension de la sève dans les plants, qui n'est pas un simple problème d'hydraulique ; les merveilleuses anticipations de l'avenir chez l'insecte, qu'on appelle du nom d'instincts, qu'est-ce encore que la volonté ? La force vitale elle-même, aux longs et bruyants débats dans le monde physiologique, est volonté, volonté de vivre. L'organisme, le corps, n'est que la volonté manifestée, la volonté devenue visible. L'intelligence, au contraire, n'est que le fruit du cerveau et n'est qu'une puissance secondaire et dérivée. Ceux qui veulent en faire le principe de la force vitale sont tout simplement absurdes. »

Mais la loi du développement et de la manifestation de la volonté n'est pas identique dans les trois catégories de créatures qui composent l'univers. Dans le règne inorganique, la volonté obéit à une cause ; elle est soumise à l'action et à la réaction ; elle relève de la physique et de la chimie. Dans le règne végétal, elle est soumise à l'excitation, et dans le règne animal, là où la volonté apparaît

environnée des lumières de la conscience et de la raison, elle obéit aux motifs.

Mais à tous les degrés de l'échelle des êtres l'observateur découvre une volonté. Est-ce que l'aimant ne se tourne pas sans cesse vers le nord? Le fer n'a-t-il pas un désir ardent de s'attacher à l'aimant? Les deux pôles d'électricité contraire ne tendent-ils pas sans cesse à se rejoindre par un effort violent? Etudiez encore, dans la nature, les phénomènes des attractions et des répulsions chimiques; cette saisissante image des sympathies et des antipathies dont nous faisons, par notre ignorance, l'apanage exclusif de l'homme; étudiez ce désir, cet effort, ces tendances, ces affinités matérielles, et dites-nous si vous n'êtes pas amenés par l'observation, sans préjugés, à deviner dans la nature même inorganique, un principe vivant?

La volonté inconsciente de la matière inorganique et consciente de l'homme expliquent donc tous les phénomènes de l'univers.

Arrêtons-nous à l'étude de l'homme. On a prétendu que l'intelligence était la première faculté de notre nature; non, le *primat* appartient à la volonté. Celle-ci se développe et se multiplie dans ses désirs, et fait naître extérieurement le corps humain avec ces organes variés et indispensables, qui sont, en réalité, et selon l'expression technique de la science, la volonté *objectivée.* Ainsi, vous avez faim,

il se produit en vous les dents, le pharynx, l'œsophage, l'estomac et le canal intestinal ; vous avez le désir de savoir, vous créez, par ce désir, un ganglion supérieur, un cerveau ; vous désirez marcher, voici l'appareil de locomotion, avec ses muscles et ses nerfs qui se forme en vous.

C'est donc une volonté éternelle, immuable, toute puissante, qui est le principe et l'âme de l'homme et de l'univers.

Mais l'observation de la morale implique la liberté humaine. Suis-je libre et puis-je affirmer une distinction essentielle entre la volonté que vous attribuez au minéral et la volonté que nous reconnaissons à l'homme? Non, répond Schopenhaüer; l'homme n'est pas libre, il n'a que l'illusion de la liberté. Nous croyons être libres parce que nous délibérons, et nous appelons liberté le conflit inévitable et spontané des motifs. « L'influence que la connaissance, comme *medium* des motifs, a, non sur la volonté elle-même, mais sur sa manifestation par des actes, est la principale base des différences entre les actes de l'animal et ceux de l'homme ; le mode de la connaissance diffère dans les deux cas : l'animal n'ayant que des intuitions, l'homme, grâce à la raison, ayant des concepts abstraits. Quoique l'homme et l'animal *soient déterminés par les motifs avec une égale nécessité*, l'homme a sur l'animal la supériorité de pouvoir délibérer, ce qui, dans des

actes individuels, *a été souvent pris pour un libre arbitre de la volonté*, quoique ce ne soit qu'un conflit entre plusieurs motifs, dont le plus fort *cause une détermination nécessaire.* »

Voilà bien la thèse déterministe, ou la négation formelle de la liberté.

Cette négation, qui détruit nécessairement toute morale et toute philosophie, est la conclusion rigoureuse de l'identité universelle enseignée par Schopenhaüer.

Evidemment, si la même volonté constitue l'essence de toute chose, il faut, ou nier la liberté morale en nous, ou l'attribuer aussi à l'animal, au végétal, au minéral. Mais il est des défis à la raison que l'esprit le plus audacieux n'ose pas formuler. Il serait insensé d'affirmer la liberté morale du polype et du cristal; c'est déjà bien téméraire, sans doute, d'attribuer une volonté aux végétaux. Il est donc plus simple de nier la liberté à tous les dégrés de l'échelle des êtres et de les confondre ainsi, au même titre, dans l'immense agrégation des choses qui obéissent aux tendances fatales et aveugles de la force ou de la même volonté.

Ce n'est pas sans dessein que nous rapprochons ces deux expressions : force et volonté! En effet, il y a des analogies frappantes entre la thèse de Schopenhaüer et la thèse matérialiste et athée de Moleschott et de Büchner. La différence est dans

les mots et l'identité dans les idées. Substituez la force à la volonté et vous dériverez la même conclusion : l'athéisme absolu.

Malgré les interprétations captieuses qui nous sont présentées, je persiste à croire que la théorie de la volonté que je viens d'exposer n'a rien de nouveau. Cette volonté est immuable, indestructible, éternelle comme la force, dans la théorie de Büchner ; comme elle aussi elle explique toutes les transformations des êtres après avoir expliqué leur apparition en ce monde; comme elle, encore, elle est identique dans tous les êtres vivants et inanimés, c'est-à-dire soumise, en nous et dans le minéral, à des lois fatales, nécessaires, absolues, à ces *tenailles d'acier* de la nécessité, dont parle M. Taine, dans un langage trop imagé pour un philosophe ; comme elle, enfin, elle constitue notre être et non plus seulement une de nos facultés ; et notre immortalité n'est qu'une conversion de force ou de volonté, identique aux conversions des forces matérielles, connues et calculées aves une précision mathématique par le chimiste et le physicien.

Et c'est ici que se manifeste avec plus d'évidence encore l'identité de ces deux théories : c'est dans la négation audacieuse et systématique de Dieu, de l'âme et de l'immortalité personnelle. Et, après avoir rejeté les causes finales et substitué la force à l'action créatrice et souveraine de Dieu, ces phi-

actes individuels, *a* ... le la mort pa
arbitre de la volo ... négations
conflit entre plu ... tion tot
cause une déter ... t.
Voilà bien ... ie
formelle d
Cette
morale ... onc ce
reus ... et ce qu'elle peu
per ... avant de la mépriser. Cette
... maintenant que poussière et que
...ôt dissoute dans de l'eau, deviendra
..., brillera comme métal, jaillira en étincelles
électriques, manifestera sa puissance magnétique, se façonnera en plantes et en animaux, et, de son sein mystérieux, se développera cette vie dont la perte tourmente tant votre esprit borné. Durer sous la forme de cette matière n'est-ce donc rien? »

Mais ce n'est pas l'indestructibilité de la matière, c'est l'immortalité personnelle que réclament et ma conscience et ma raison. A chaque instant, je chasse de mon corps, sous l'action puissante de la vie, des molécules ou des grains de poussière qui entrent dans le tourbillon vital. Que m'importent la fortune et les transformations de ces molécules? Elles me sont aussi indifférentes que la fortune et les transformations des molécules qui s'échappent aussi, à tout instant, du végétal et de tout être vi-

si l'immo
nolécules
sform
'un
ru
onde des
omme,
es p… rmi-
uelle confusion
et de l'indestructibilité de …
… des hommes qui ont la prétention de re…
ler et la philosophie et la religion.

C'est la prétention des matérialistes, des athées, des positivistes contemporains de ne rien connaître et de ne rien affirmer au commencement et à la fin du monde; de nier Dieu créateur et Dieu juge suprême de nos actions; de supprimer l'âme en rejetant, au nom d'un prétendu mépris des causes occultes, toutes les réalités vivantes et immortelles qui règnent en métaphysique et en théologie, et de ne voir dans toute la nature qu'un être universel se transformant et s'élevant sous l'action mystérieuse d'une cause interne et infinie. C'est le vieux panthéisme de l'Inde, renouvelé par Hégel, Fichte, Schelling, démontré, sous une forme géométrique, par Spinosa, et présenté, sous une parure nouvelle et avec un appareil scientifique, par des esprits égarés, en Allemagne et en France, au nom d'une science qui est un défi à la raison.

losophes prétendent nous consoler de la mort par une immortalité qui, malgré leurs dénégations réitérées, est la promesse de la destruction totale de notre être, l'anéantissement et le néant.

Suivez ce raisonnement de Schopenhaüer : « Quoi ! dira-t-on, la persistance d'une pure poussière, d'une matière brute, ce serait là la persistance de notre être? — Voyons, connaissez-vous donc cette poussière? Savez-vous ce qu'elle est et ce qu'elle peut? Apprenez à la connaître avant de la mépriser. Cette matière, qui n'est maintenant que poussière et que cendre, bientôt dissoute dans de l'eau, deviendra cristal, brillera comme métal, jaillira en étincelles électriques, manifestera sa puissance magnétique, se façonnera en plantes et en animaux, et, de son sein mystérieux, se développera cette vie dont la perte tourmente tant votre esprit borné. Durer sous la forme de cette matière n'est-ce donc rien? »

Mais ce n'est pas l'indestructibilité de la matière, c'est l'immortalité personnelle que réclament et ma conscience et ma raison. A chaque instant, je chasse de mon corps, sous l'action puissante de la vie, des molécules ou des grains de poussière qui entrent dans le tourbillon vital. Que m'importent la fortune et les transformations de ces molécules? Elles me sont aussi indifférentes que la fortune et les transformations des molécules qui s'échappent aussi, à tout instant, du végétal et de tout être vi-

vant. Et si l'immortalité n'est que le passage des dérnières molécules de mon être dans le cycle brillant des transformations de la matière; si l'immortalité n'est qu'un phénomène analogue, identique au phénomène qui s'accomplit, à chaque instant, en moi et dans les êtres vivants, pour une partie de la matière ou de mon corps, je serai également indifférent à tous ces phénomènes et je m'étonnerai de cette perpétuelle confusion de l'immortalité personnelle et de l'indestructibilité de la matière faite par des hommes qui ont la prétention de renouveler et la philosophie et la religion.

C'est la prétention des matérialistes, des athées, des positivistes contemporains de ne rien connaître et de ne rien affirmer au commencement et à la fin du monde; de nier Dieu créateur et Dieu juge suprême de nos actions; de supprimer l'âme en rejetant, au nom d'un prétendu mépris des causes occultes, toutes les réalités vivantes et immortelles qui règnent en métaphysique et en théologie, et de ne voir dans toute la nature qu'un être universel se transformant et s'élevant sous l'action mystérieuse d'une cause interne et infinie. C'est le vieux panthéisme de l'Inde, renouvelé par Hégel, Fichte, Schelling, démontré, sous une forme géométrique, par Spinosa, et présenté, sous une parure nouvelle et avec un appareil scientifique, par des esprits égarés, en Allemagne et en France, au nom d'une science qui est un défi à la raison.

En effet, si tous les êtres qui composent l'univers ont la même essence, une force ou une volonté; s'ils sont soumis aux mêmes lois; s'ils ne diffèrent que par des accidents, des phénomènes, par la variété de leurs manifestations; si la force aveugle et fatale, qui explique les mouvements des corps et la croissance des végétaux, explique aussi les phénomènes intellectuels et moraux que j'attribue à l'homme, j'affirme, avec raison, l'identité substantielle de l'homme, de l'animal, de la plante et du minéral; j'affirme que la force est *une* et qu'elle est l'âme du monde ou que le monde est la force *objectivée.* Et si je dis ensuite qu'elle est encore indestructible et éternelle, je confesse nécessairement qu'elle est Dieu, et j'ai posé les trois principes fondamentaux du panthéisme en niant la contingence de la matière, la distinction essentielle des êtres et l'existence d'un Dieu personnel, séparé du monde par l'infini.

A ne considérer que ce premier point de la théorie de Schopenhaüer, elle est jugée; mais l'erreur est plus évidente dans la solution qu'il donne au problème de la destinée humaine ou du but de la vie.

IV

La volonté n'est pas libre dans le monde des phénomènes, mais elle s'achemine avec l'homme, dont elle est le principe vital, vers une fin déterminée. Quelle est cette fin ?

Ce problème est loin d'avoir le même intérêt pour ceux qui affirment et pour ceux qui nient la liberté : c'est une question d'art et d'esthétique pour le fataliste ; c'est une question de salut ou de perdition pour le spiritualiste. En effet, si la volonté est liée fatalement aux motifs, j'étudie ses mouvements, tantôt harmonieux, tantôt désordonnés, à la manière de l'astronome qui suit au firmament le mouvement des astres, ou du naturaliste qui observe l'ascension de la sève dans un chêne et l'épanouissement de ses feuilles et de ses rameaux : c'est un spectacle qui m'intéresse et ne me touche pas. Mais si la volonté humaine est libre, elle est responsable, elle appelle une récompense ou un châtiment, elle apparaît comme la manifestation la plus élevée de notre personnalité.

Si vous voulez découvrir la fin de l'homme, il faut d'abord, dans le système de Schopenhaüer, étudier le monde et ses lois.

Or, le monde est l'effet d'une volonté aveugle et inconsciente, il est essentiellement mauvais.

La morale de Schopenhaüer est une vigoureuse critique de l'optimisme de Malebranche et de Leibniz. Nous avons entendu aussi le matérialiste Moleschott s'arrêter, dans la contemplation enthousiaste et bienheureuse de la nature, en admirer la beauté, la bonté, la perfection universelle, et s'écrier, avec un accent qui semble ironique, tant il est faux : que la terre est un paradis, et que la fin de l'homme est l'amélioration de l'espèce et le plaisir. Schopenhaüer est à l'extrême frontière opposée. Il est maintenant incisif et railleur, mais son rire est amer et plein de larmes. Plus sincère et plus profond que Heine, il est moins obscur et moins diffus que Hégel, dont il est l'implacable ennemi ; il est plus philosophique aussi que Gœthe, dans l'expression de sa douleur. C'est bien dans l'exposition et la défense du pessimisme que se révèle le caractère original et savant de cet esprit tourmenté.

Il étudie la nature, en commençant par l'observation des animaux. Il veut connaître leur naissance, leurs instincts, leur vie, leur mort, et il donne un relief saisissant à l'expression de leurs douleurs : « Voyez la taupe ! quelle vie que celle de cette ouvrière infatigable ! Fouiller, avec ses pattes d'une incroyable puissance, voilà l'unique occupation de toute sa vie ! Une nuit éternelle

l'environne : elle n'a d'yeux qu'un aperçu, tout juste assez pour fuir la lumière. Seule, elle est vraiment un animal nocturne, car les chats, les hiboux et les chauves-souris voient pendant la nuit. Qu'obtient-elle pour prix de la persévérance inouïe avec laquelle elle poursuit sa vie pleine de fatigues et vide de joie ? Un abri et la famille, c'est-à-dire uniquement les moyens de persévérer dans cette voie de douleur, et de se continuer dans un nouvel être de sa race. De tels exemples nous démontrent clairement qu'il n'y a aucune proportion entre la fatigue et le tourment de vivre, et le résultat ou le salaire de la vie. Les animaux qui voient ont du moins conscience du monde qu'ils contemplent, conscience toute subjective, assurément, et bornée à l'action des choses extérieures, mais enfin une ombre de la valeur réelle de l'existence. Mais la pauvre aveugle, la taupe, avec son organisation si parfaite et son infatigable activité, bornée à la recherche de larves d'insectes pour apaiser sa faim, fait voir trop évidemment la disproportion entre le but et les moyens de la vie.

» Que cherche la pauvre bête dans cette folle dépense d'une incroyable activité ? A se bâtir des demeures souterraines, de magnifiques palais ? Non, sans doute, car elle ne peut les voir. Et cependant, comme elle travaille ! elle fouille elle fouille encore, et la terre amoncelée s'effrite et re-

mue au-dessus d'elle, tant elle la coupe en tranches menues, et elle la jette au dehors avec ses pattes qui sont à la fois la pelle et le hoyau!... Qu'a fait la pauvre aveugle pour mériter une telle vie? Croyez-vous que ce monde soit pour elle le meilleur des mondes? »

Si vous montez de l'animal à l'homme, il vous sera facile encore de constater la vivante et trop poignante application de la loi de douleur qui règne ici-bas. Nous assistons à la réalisation permanente de cette parole de l'Ecriture : « Il y en a parmi eux qui dévorent des hommes comme on dévore du pain! » — Les calvinistes et les jansénistes, si sombres et si vigoureux dans leurs tableaux, ont inspiré Schopenhaüer lorsqu'il décrit le mal et les vices qui nous dévorent jusqu'aux os, et cette nature, qui n'est pas divine, dit Aristote, et qui est vraiment satanique, selon lui. Il voit la chute originelle enfantant le prêtre, et la nécessité de l'expiation enfantant le moine et la loi du célibat; puis, dans un langage ironique, et quelquefois trivial, il traduit ses impressions et son amer dégoût de la vie, qui est « une étoffe qui ne vaut pas ce qu'elle coûte, une chasse incessante où, tantôt chasseurs et tantôt chassés, tous les êtres se disputent les lambeaux d'une horrible curée, une guerre de tous contre tous. »

Et puisque la vie est une trame de douleurs et

que le monde est mauvais, les malheureux et les traîtres qui perpétuent la vie par la génération commettent le plus grand des crimes, et, sans leur trahison et leur crime, la fin du monde ne se ferait pas longtemps attendre, et le règne de la douleur serait passé. Mais il y aura toujours des criminels qui perpétueront la vie.

C'est bien assez de la vie présente, il est insensé de croire à une vie future; et ceux qui désirent la prolongation de l'existence individuelle au-delà de la tombe, afin d'y rattacher des récompenses ou des châtiments éternels, « espèrent obtenir ainsi la réconciliation de l'égoïsme avec la vertu. Mais, cette tentative est vaine, car ces deux choses sont trop opposées pour se réunir. »

Après avoir affirmé l'identité universelle et l'anéantissement de l'individu par la mort, Schopenhaüer expose les deux conclusions qui en dérivent et qui embrassent tous nos devoirs. La pitié est la base réelle de toute justice et de toute vraie charité. Nous devons souffrir des souffrances des autres créatures, nous réjouir de leurs joies, car tous les êtres ne font qu'un, ne sont qu'un seul être animé par la même volonté.

Tel est notre premier devoir.

Et puisque le monde est mauvais, il faut nous abstenir de propager la vie, la diminuer en nous par la mortification de la chair, la supprimer par la

mort. Et c'est avec raison qu'uu fin critique a écrit ceci : « En somme, un suicide en masse, par des moyens métaphysiques, c'est l'idéal que Schopenhaüer propose à l'humanité. »

Si nous jetons un regard d'ensemble sur cette morale du désespoir — deux mots qui s'excluent — nous en verrons mieux le vague, la faiblesse et les contradictions. Demandez à Schopenhaüer qu'est-ce que la VOLONTÉ. Est-ce une faculté de l'âme ; est-ce une réalité douée d'une existence distincte, complète et déterminée? Ce philosophe nous interdit toute recherche, et déclare que la volonté est un mystère et qu'il est inutile d'en vouloir connaître la nature, l'origine et l'étendue. Tout son système repose sur une inconnue.

Et la NATURE, si chère aux philosophes qui veulent écarter notre Dieu, qu'est-elle autre chose, dans ce système, qu'un mot sans idée, qu'une hypothèse, plus invraisemblable encore que l'existence même d'un Dieu créateur? C'est la nature qui crée les êtres, les organes dont ils sont doués, les lois qui président à leur développement harmonieux dans l'espace et le temps. Et cette nature, qu'il faut sans doute identifier avec la force universelle, avec la volonté, est une force inconsciente, inintelligente, et elle est douée, néanmoins, du singulier privilége de produire et de multiplier autour d'elle des êtres qui sont des chefs-d'œuvre de beauté, d'intelligence et d'harmonie!

Vous nous imposez le devoir du sacrifice et de la pitié, d'une pitié qui embrassera sans doute le minéral, la plante et les animaux, au même titre que mes semblables, car, selon vous, toutes les créatures ont une même essence, qui varie seulement dans ses incarnations. Mais, si je ne suis pas libre; si les mouvements de ma volonté ne diffèrent pas des mouvements du fer attiré par l'aimant ou des forces électriques qui peuvent ou se repousser ou s'attirer, me sera-t-il possible d'avoir pitié de mes semblables, de diminuer la vie dans mon corps, de le tourmenter sans relâche par la mortification, et d'ajouter ainsi de nouvelles douleurs aux douleurs inévitables qui accablent déjà l'humanité? Non; je ne le pourrai pas. Si j'éprouve de la pitié et si je crucifie mon corps, c'est qu'en moi la force ou la volonté suit fatalement et nécessairement cette direction. Et si je suis égoïste et sensuel, c'est que ma volonté est engagée dans un courant contraire. Il ne dépend pas de moi de changer cette direction, car je suis dépouillé de liberté; il n'appartient pas à la terre de changer son mouvement de rotation autour du soleil!

Et d'ailleurs, c'est une singulière et contradictoire assertion de prétendre que le monde est mauvais et qu'il faut en sortir. Comment prouverez-vous que ce monde est mauvais et qu'il sera meilleur si le suicide en masse est pratiqué par l'humanité?

Je cherche les preuves de cette hypothèse et je ne les trouve pas.

Et n'est-ce pas encore un axiome de votre système que tout se transforme et que rien ne disparaît? Si je meurs, la force ou volonté n'est pas anéantie; elle va reparaître sous une forme nouvelle, il est vrai, mais elle se perpétue, néanmoins, dans ce monde, qui est, selon vous, essentiellement et nécessairement mauvais. Donc, le traître, que vous appelez criminel quand il perpétue la vie par la génération, et le héros, que vous louez quand il affranchit la volonté par la mort volontaire, commettent en réalité le même crime; car, dans les deux cas, la volonté, qui n'est pas anéantie, reste en ce monde et reparaît ailleurs en vertu de son immortalité. Je ne vois pas que la mort soit un progrès ni pour l'individu, ni pour l'humanité. La fin du monde que vous annoncez n'arrivera donc jamais.

Quoi! vous prétendez que la fin du monde serait proche si la génération cessait en ce monde, et, ailleurs, vous affirmez, avec Büchner, que la force et la matière, c'est-à-dire, dans votre langage, la volonté et les corps, sont éternels. Pourrez-vous concilier ces deux propositions? Ou la matière et la volonté sont éternelles, et le monde ne finira jamais, ou le monde peut finir, et l'immortalité n'appartient pas à la matière et à la volonté. Que cette volonté,

principe animateur d'un corps humain, s'incarne, après la mort, dans une plante ou dans un animal, c'est une hypothèse qui ne résout pas l'objection, puisque la plante et l'animal ne diffèrent de nous que par des accidents, et que l'identité substantielle de l'univers est le principe fondamental de la morale de l'Inconscient. La métempsycose et la palingénésie terrestre se concilient avec l'éternité de la matière et de la volonté. Pour échapper au dilemme et relever en nous l'espérance avec l'énergie qui inspire le devoir, il faudrait croire à l'immortalité personnelle, et nous laisser voir au-delà de la tombe une vie meilleure, une vie bienheureuse et éternelle, récompense des longs combats de la terre et des triomphes remportés par l'effort méritoire de la liberté.

Je ne conteste pas le dogme de la chute originelle, enseigné par le Christianisme, c'est un article de notre foi qui jette de profondes lumières sur le mystère du mal dans l'univers ; je reconnais même que certaines considérations très-importantes de la théorie de Schopenhaüer s'inspirent de cette vérité révélée. Mais, à l'exemple des calvinistes, des jansénistes et des luthériens, Schopenhaüer dénature l'enseignement chrétien et s'autorise des amertumes révoltées de sa conscience pour justifier son désespoir. Ce monde n'est pas le meilleur des mondes ; il n'est pas nécessaire de le démontrer ; il n'est

plus dans les conditions heureuses qui étaient son privilége avant la chute adamique, c'est encore vrai; mais il est faux de prétendre qu'il est essentiellement mauvais. Il n'est plus le théâtre paisible d'une vie heureuse, c'est le champ de bataille où la liberté, de concert avec la grâce et relevée par la rédemption, fait la conquête de son salut éternel.

V

Les disciples de Schopenhaüer, en Allemagne, sont aujourd'hui nombreux et plus déterminés que leur maître dans l'affirmation des conséquences qui dérivent de leur théorie. Après avoir nommé Frauenstad, Gwiner et Asher, je m'arrête à un contemporain, devenu célèbre par un ouvrage qui a eu l'honneur d'un succès retentissant, je veux parler d'Edouard Hartman.

Ce nouveau philosophe ouvre son livre, avec Schopenhaüer, par une opposition énergique entre l'invincible besoin de bonheur qui est en nous et les innombrables douleurs qui accablent l'humanité.

Trois hypothèses ont été formulées, selon Hartman, pour consoler l'homme, après avoir affirmé ses douleurs, et ces hypothèses ne consolent pas

l'homme et n'expliquent pas le règne de la douleur.

Les philosophes ont dit aux foules malheureuses qu'elles pouvaient trouver un bonheur complet ici-bas. Les foules ont cherché le bonheur dans les passions de la chair et dans les passions orgueilleuses de l'esprit, mais elles n'ont pas trouvé le repos attendu.

Les philosophes spiritualistes et les théologiens, instruits par cette expérience, ont promis à l'homme une récompense idéale, future, éternelle, dans un monde nouveau, dont l'aurore éclaire notre tombe; mais la science et la critique ont détrompé les esprits de cette douce illusion; elles ont convaincu d'erreur les philosophes, réfuté les assertions téméraires des théologiens, et démontré avec évidence l'impossibilité de notre immortalité.

Les utopistes ont succédé aux théologiens et aux philosophes; ils ont enseigné l'hypothèse des progrès humanitaires ou d'une amélioration indéfinie de l'humanité. Celle-ci souffre, il est vrai, mais elle s'avance, par une série croissante de progrès partiels, vers un bonheur définitif, universel et complet, réalisable ici-bas. Cette terre sera un jour le paradis. Cette brillante utopie du progrès humanitaire ne satisfait personne et ne nous trompe pas. L'histoire et notre expérience personnelle nous apprennent que nous ne sommes pas plus heu-

que nos pères, et nous ne voyons autour de aucun signe certain d'une félicité complète nos descendants. L'hypothèse humanitaire être bannie de la philosophie; aucune raison justifie.

ces trois hypothèses, il en est une qui jouit e d'un prestige incontestable et d'une grande ité : c'est l'hypothèse des théologiens. Hart- l'examine avec attention et il la combat par rgumentation qui ne manque pas d'habileté. hypothèse est une affirmation de l'immorta- e notre âme et de l'existence de Dieu. Or, à notre immortalité personnelle, c'est parta- folie des âmes faibles, lâches, aveugles; c'est ier un dogme, dernier débris des religions ues. La thèse matérialiste, exposée et démon- ar Büchner et Moleschott, a mis en poussière suprême illusion des derniers demeurants passé voué au fanatisme et à l'ignorance.

ant à l'Etre infiniment bon, qui devrait, selon éologiens, nous rendre heureux dans un au- ionde, en récompensant la vertu éprouvée s, un tel Dieu n'existe pas. S'il existait, il manifesté sa bonté, sa puissance et son infi- gesse en créant un monde heureux, parfait; irait pas permis à la douleur de régner sur re et de se perpétuer autour de nous et en avec une puissance si terrible qu'aucun

effort humain ne peut en triompher. « Si, au moment où le monde se produit, dit Hartman, il y avait en Dieu quelque chose comme une conscience, l'existence du monde serait une abominable cruauté et le développement du monde une absurde inutilité. Cette considération est décisive contre l'admission d'une conscience en Dieu. »

Le mal existe, aucune hypothèse ne peut l'expliquer, et l'auteur de la nature étant l'auteur du mal dont son œuvre est flétrie, ce Dieu agit sans intelligence, sans conscience, et le monde est l'œuvre d'un être inconscient.

Voilà la proposition fondamentale de la morale que je voudrais réfuter. Qu'est-il donc cet Etre inconscient, auteur de la nature? N'est-il pas la substance universelle des panthéistes, ou l'Etre Idéal, sans conscience, sans âme, sans réalité, sur qui reposent les singulières affirmations de MM. Vacherot, Taine et Renan? N'est-il pas le *devenir* de la philosophie de Hégel? et ne serions-nous pas, sur ce point, en présence d'un vieux système rajeuni?

« Le mot panthéisme, dit Hartman, quand il est bien compris, est assurément fort respectable; néanmoins, à cause des ambiguités auxquelles il est exposé, je préfère le mot *monisme*, qui a le même sens..... Depuis Spinosa et l'identification de Dieu avec la nature et la substance, l'idée de Dieu

a acquis droit de bourgeoisie dans la philosophie. Cependant, je considère l'origine d'une idée comme si importante pour sa signification, qu'il me paraît convenable d'éviter autant que possible, en philosophie, une idée d'une origine aussi religieusement exclusive que celle de Dieu. Je m'en tiendrai, par conséquent, d'ordinaire, à l'expression d'inconscient. »

Schopenhaüer ne reconnaît qu'une substance dans l'univers. Ici encore Hartman reproduit l'enseignement du maître. Le Dieu de Spinosa, la volonté de Schopenhaüer, la force de Moleschott, l'inconscient de Hartman, c'est la substance infinie dont nous sommes les accidents.

Hartman fait de grands efforts pour établir que sa doctrine est essentiellement différente du panthéisme et de l'athéisme, qu'elle est même la réfutation péremptoire de ces deux erreurs, et que sa morale résiste aux conclusions que nous voulons en dériver. Ces efforts échouent. L'expression nouvelle et inutile de *monisme* est un mot opaque et dangereux. Il faut éclairer la philosophie, il ne faut pas l'obscurcir par des barbarismes nouveaux. Un mot nouveau n'est pas un talisman qui écarte les difficultés.

Selon nous, en effet, et selon la vérité, Dieu est un être vivant et personnel, qui explique à l'esprit humain l'origine du monde, l'autorité de la loi mo-

rale et la sanction éternelle. Nous savons et nous enseignons qu'en dehors et au-dessus de la série des êtres créés il y a une cause première, infinie, incréée, qui a tiré le monde du néant. Cette cause créatrice est aussi cause finale, et tous les êtres qui descendent d'elle par la naissance vont à elle, soit instinctivement, c'est la loi des êtres inintelligents, soit avec conscience et liberté, c'est le devoir de l'homme. Ainsi, nous affirmons la distinction infinie et la dépendance des créatures à l'égard de Dieu.

Or, les panthéistes s'accordent avec les athées sur deux points fondamentaux : la négation d'un être vivant, éternel, distinct de l'univers ; l'exclusion d'une cause première et finale du monde. Il y a désaccord entre eux lorsqu'ils essaient de comprendre l'harmonie de l'univers. Les panthéistes de l'école de Schopenhaüer prétendent élever par ce désaccord accidentel une barrière infranchissable entre eux et les athées.

Suivons ces nouveaux panthéistes dans leur brillante argumentation. Nous expliquons la loi de continuité dans l'univers, dit Hartman, les athées ne l'expliquent pas. Je me défie, tout d'abord, de cette loi de continuité, qui est aussi une arme redoutable entre les mains des déterministes ou des fatalistes contemporains. Que faut-il entendre par cette loi de continuité ? — Étudiez l'homme. Il

sent, il pense, il aime, il raisonne, il se souvient; il produit à chaque instant de la durée, et pendant toute sa vie, une série de pensées, de jugements, d'actions. Or, ces pensées et ces jugements se succèdent en lui et passent avec rapidité pour disparaître sans retour, et cependant, le moi, l'homme enfin, est identique à lui-même, à tous les moments de la durée. Il y a donc en lui mobilité et immobilité. La mobilité est le caractère de ses pensées, l'immobilité, de son essence personnelle. Il faut donc reconnaître et enseigner que, sous ces phénomènes si divers, si rapides, si nombreux, il existe une substance permanente, une substance qui ne varie pas et qui soutient la chaîne ininterrompue des pensées qui constituent notre vie. Les anciens disaient que cette substance était un souffle, une flamme; les philosophes spiritualistes l'appellent une âme; Spinosa le vrai Dieu. Non, dit Hartman, cette substance n'est, en réalité, ni flamme, ni Dieu, ni âme humaine, elle est simplement substance. Que vous la nommiez encore d'un nom particulier, vous faites erreur, et vous ne donnez pas à la substance l'étendue qu'elle signifie. Regardez encore plus loin. Vous constatez dans les trois règnes de la nature, à tous les degrés de l'échelle des êtres, et dans chaque être, une suite analogue et rapide de phénomènes et de transformations : tous ces êtres obéissent à la même loi.

Or, pour expliquer la permanence et la continuité qui unit, dans une série étroitement fermée, tous ces phénomènes d'un même individu, et qui unit encore entre eux, de la même manière, et les individus d'un même règne, et les trois règnes qui semblent échelonnés; pour expliquer, en un mot, l'unité de la chaîne universelle, qui embrasse tous les êtres, il faut admettre l'existence d'une substance universelle, identique, dont les variétés innombrables de l'univers ne sont que des modifications. L'homme, l'animal, le végétal et le minéral sont des modifications ou des accidents de cette substance, qui est véritablement l'âme du monde; c'est par elle seulement que vous expliquerez l'harmonie et la continuité de l'univers. Et c'èst encore cette substance qui constitue, selon Hartman, « *la base véritable de l'idée la plus raffinée de Dieu.* »

Et s'adressant ensuite aux athées, les disciples de Schopenhaüer leur disent : Votre système est anti-scientifique et anti-religieux. En niant la substance universelle, vous faites de l'univers une informe agglomération de grains de poussière, indigne de toute intelligence et contraire à la réalité, un cahos dont les phénomènes restent pour nous inexpliqués. Vous niez cette harmonie de la création qu'un esprit impartial et sérieux ne peut pas contester.

Hartman n'atteint pas le but proposé : son sys-

tème est, en fait, la négation de Dieu et la négation de l'harmonie de l'univers. — Je ne demande qu'un instant d'attention pour le démontrer.

Malgré les efforts des panthéistes, qui prétendent se séparer des athées, il est évident que s'ils conservent le nom de Dieu ils en nient la réalité, et leur idée raffinée est l'athéisme déguisé.

Le Dieu de la philosophie spiritualiste est un être vivant, personnel et infini dans ses perfections. Or, le Dieu des panthéistes ne possède aucun de ces attributs; il n'est pas réel et vivant, car la substance universelle des panthéistes est à la fois un minéral, un végétal, un animal, un homme aussi, selon le caractère et la variété de ses attributs. Mais un minéral n'est pas un Dieu, un végétal n'est pas un Dieu, et il serait puéril et contraire à la gravité de toute discussion de prétendre qu'un même mot peut désigner simultanément deux idées différentes, deux idées qui s'excluent.

La substance universelle n'est pas une personne; elle n'a pas son intelligence, sa volonté, sa mémoire, sa raison; elle n'a aucun des attributs essentiels à la personnalité; elle ne peut pas dire *moi*. Je cherche au-dessus de moi l'Etre personnel et divin qui sera réellement le principe de ses attributs, de ses actions, de sa responsabilité, et je ne le trouve pas. La vie de cette substance universelle se confond avec les vies partielles des individus et des réalités dont la nature est composée.

Le Dieu de la raison est infini en tout sens. Or, la substance universelle des panthéistes n'est pas infinie : elle a la mesure et les limites de la nature; elle est la nature objectivée. Or, la nature est-elle éternelle, nécessaire, infinie ? Evidemment, non. Je vois même que, par leur limite dans l'espace et la durée, les êtres qui composent la nature ont des propriétés qui sont la négation des attributs de Dieu. Je ne m'arrête pas à discuter la thèse de Hégel, l'identité des contraires, du fini et de l'infini, de l'Être et du néant; on ne discute pas avec ceux qui ne croient pas à la raison.

Or, si la substance universelle des panthéistes n'est, en réalité, ni vivante, ni personnelle, ni nécessaire et éternelle, elle n'est pas Dieu. Et puisque Hartman n'admet rien, à l'exemple des positivistes, en dehors de cette substance universelle, il est évident qu'il nie Dieu et que sa tentative de séparation entre l'athéisme et le panthéisme, sur un point capital, n'est point fondée.

Il n'est pas plus heureux lorsqu'il prétend expliquer l'harmonie de l'univers. Il y a dans cet univers unité et pluralité, et sa beauté harmonieuse découle de ces deux qualités. Que devient la pluralité, c'est-à-dire la distinction des êtres, dans la théorie de Hartman? Je vois Schelling, sagement inspiré, déclarer que la négation de la pluralité dans la nature est aussi la négation de l'intelli-

gence, de la conscience et de la liberté. Spinosa écarte la difficulté et maintient son principe d'une substance dont toutes les créatures sont les accidents. Hégel, on le sait, identifie l'unité et la pluralité. Selon Kant et Fichte, la pluralité est une notion subjective qui appartient à la catégorie de l'espace et du temps. Hartman voit bien la difficulté, et il prétend la résoudre en disant qu'il y a autant d'individus que d'activités distinctes, constatées par la raison. Cette réponse est un sophisme qu'il faut démêler. Spinosa admet bien, lui aussi, les activités distinctes et la pluralité des modes, mais il ne voit qu'une substance sous ces modes et ces accidents : la substance de Dieu. Dans le système de Hartman, c'est la même affirmation. Sous ces groupes d'activité distinctes, il n'y a qu'une substance : l'inconscient.

Ni Spinosa, ni Hartman n'expliquent la pluralité. Ils conservent le mot, ils nient l'idée, comme ils conservent le nom de Dieu, en niant sa réalité : c'est le sophisme des mots. La pluralité des individus consiste en ce qu'il y a autant de principes indépendants d'activité que d'individus. Il faut que chaque homme, en particulier, soit le principe autonome et responsable de ses pensées et de ses actions ; voilà la pluralité des individus. Mais, s'il n'existe qu'une substance universelle sur laquelle sont greffés les individus ; s'il n'y a qu'un principe

responsable de tous les mouvements et de toutes les actions des créatures, la pluralité disparaît, et il reste un individu, la substance universelle, l'inconscient.

Nous disons que l'homme est doué de trois facultés générales : la sensibilité, l'intelligence et l'activité. Est-ce que ces trois facultés sont des principes distincts, des individus? Non, ces trois facultés sont des modifications d'un seul être, d'une seule substance : l'homme ou le moi. Or, puisque les trois règnes de la nature ne sont que des modifications d'une même substance, il est bien permis d'en conclure qu'il n'y a qu'un individu, et que la thèse panthéiste d'Hartman est la négation de la pluralité et de la variété des êtres, condition essentielle de la beauté et de l'harmonie de l'univers.

Et cette thèse n'est pas seulement la négation de Dieu et de la pluralité des individus, elle est encore la négation de la liberté humaine et de toute morale fondée sur la raison. En effet, cet éternel et universel inconscient, cette substance universelle qui est le principe de tous les phénomènes organiques et inorganiques, matériels et intellectuels, agira toujours selon sa nature et produira fatalement des actes qui seront la manifestation temporelle et successive de son éternelle activité. Les actes que nous attribuons à l'homme appartiendront à l'inconscient, et l'homme, instrument aveugle de cet

inconscient, ne sera ni bon ni mauvais. Est-ce que l'éther fait un acte moral par le nombre et l'ampleur de ses vibrations? Est-ce que les molécules, attirées et retenues par la cohésion et l'affinité, font des actes moraux? Or, toutes nos actions sont des phénomènes du même ordre que les vibrations de l'éther et les mouvements de la matière : actions humaines, vibrations des ondes sonores, grands courants de la matière à travers l'espace, toutes ces choses sont la manifestation de l'inconscient et l'expression de son infatigable activité.

Et quel est donc le fondement de cet étrange système? C'est que le monde est mauvais et que la raison, refusant de croire à l'existence d'un Dieu mauvais, créateur de cette œuvre où règne le mal et la douleur, cherche en dehors de Dieu l'explication de la difficulté.

Je sais que ce monde n'est pas essentiellement mauvais. La contingence du monde, la chute originelle et la liberté avec ses châtiments et ses récompenses futures expliquent le côté défectueux de la nature et reposent ma conscience, un instant surprise et révoltée; mais j'avoue que l'hypothèse de Hartman n'explique pas le fait de l'existence, en ce monde, du mal et de la douleur. Qui a fait le monde mauvais? Vous niez la chute originelle, la liberté humaine, la vie future, Dieu. Que reste-t-il pour expliquer le mal et la douleur? C'est la subs-

tance universelle, c'est l'inconscient qui est le principe de la douleur et du mal, et vos colères indignées contre le Dieu de la philosophie spiritualiste s'élèvent contre votre inconscient. S'il est bon, pourquoi le monde est-il mauvais? s'il est mauvais, comment pourrez-vous concilier cette imperfection avec ses attributs? Peut-il être éternel, infiniment parfait? et mauvais, méchant, tourmenter l'homme par d'invincibles douleurs? Il y a dans cette proposition ou dans cette hypothèse des contradictions que vous ne lèverez pas et qui sont le signe certain de l'erreur.

C'est en vain que, pour échapper à ce dilemme, Hartman a recours à l'hypothèse de deux activités coéternelles, l'une bonne, l'autre mauvaise; l'une se manifestant sous la forme de l'idée, l'autre sous la forme de volonté. Au fond, cette solution est très-ancienne et rappelle les deux principes de la philosophie des Manichéens. Quelle est donc la nature de ces deux activités, de cette idée et de cette volonté? Ou ces deux activités sont des attributs de la même substance éternelle, ou bien elles représentent deux principes distincts et rivaux. Dans la première hypothèse, il est impossible de nous faire comprendre qu'une substance éternelle soit douée de deux attributs contradictoires; qu'elle porte en son sein les causes d'une guerre implacable et douloureuse, et que cette substance, ainsi

divisée, soit une réalité. Je ne vois au-dessus de cette substance première aucun être qui ait pu la condamner à ces divisions fatales. En elle-même, dans sa nature, qui doit aimer le bien et le bonheur sans limites, le philosophe ne découvre encore aucune explication de l'énigme. Un être éternel et malheureux est une contradiction. — Dans la seconde hypothèse, vous admettez deux principes coéternels, se partageant le monde, tour à tour victorieux et vaincus, égayant et tourmentant l'humanité; mais n'est-il pas contraire à toute logique de croire à l'existence de deux êtres infinis et de contester l'existence d'un Dieu pour en admettre deux? En dehors de la foi à la liberté humaine, à la chute et à la vie future, il est impossible d'expliquer le mal, même dans l'hypothèse des deux principes éternels.

C'est ainsi que, voulant expliquer la loi mystérieuse de la continuité, l'universel enchaînement des effets et des causes dans l'univers, l'école allemande, entraînée sur la pente des négations radicales, affirme l'unité substantielle du monde, et fait disparaître avec la causalité humaine la liberté et la responsabilité morales; elle méconnaît la distinction du bien et du mal; elle ruine les fondements de la morale, et elle présente, sous des formes métaphysiques nouvelles, le vieux panthéisme de l'Inde et le dualisme des Manichéens.

Je sais bien que Schopenhaüer se glorifie, en termes emphatiques, de ce qu'il appelle une grande découverte appelée à renouveler la philosophie : le primat de la volonté, et l'intelligence placée désormais en second rang. Je persiste à croire que, malgré ses protestations indignées, il a substitué la volonté à la force, et que son système n'est pas nouveau. Et si nous écartons cette question de priorité qui n'intéresse, il faut l'avouer, que l'amour-propre de l'auteur, cette découverte est anti-scientifique et ne résiste pas à un examen sérieux.

En réalité, le primat n'appartient pas à la volonté, il appartient à l'intelligence. La volonté est une force en mouvement vers un but. Or, c'est l'intelligence qui fait connaître à la volonté le but et les moyens de l'atteindre : elle éveille l'activité par le charme et les séductions du but qu'elle propose à son mouvement. Ou la volonté est éclairée par l'intelligence, et elle est ordonnée dans son mouvement vers sa fin naturelle, ou elle est aveugle et affranchie de l'intelligence, et elle n'est plus qu'une force désordonnée sans direction et sans but. Or, il est incontestable que, dans l'étude et la classification des facultés humaines, lorsqu'on s'arrête à la volonté, on entend parler d'une force intelligente et consciente, et, par conséquent, d'une faculté soumise à l'intelligence, éclairée

par elle, et il apparaît ainsi manifestement que le primat appartient à la raison.

Qu'il y ait en nous une impulsion primitive, naturelle et inconsciente vers le vrai, le beau et le bien, c'est-à-dire vers notre fin, je ne le conteste pas: c'est un fait primitif de la nature humaine. Tant que cette impulsion est inconsciente, comme dans l'enfant, avant l'éveil de la raison, on peut, sans erreur, l'appeler un instinct; mais, à l'instant même où la raison s'éveille, lorsque ce but de l'activité humaine apparaît inondé des clartés de la réflexion, l'impulsion et l'instinct se transforment en mouvement volontaire et libre. C'est alors que l'intelligence me fait connaître le but de ma vie, les moyens de l'atteindre, et ma volonté, prenant le caractère auguste de liberté morale et devenue principe de responsabilité, la liberté est soumise à la raison et marche à sa lumière.

Or, que font Schopenhaüer et Hartman en niant le primat de l'intelligence? Ils affirment l'existence en nous et hors de nous d'une volonté aveugle, l'inconscient. Ils affirment que le monde, étant l'œuvre d'une volonté aveugle, est un effet du hasard; que tous nos actes, marqués du même caractère ou souillés de la même tache, sont aussi l'œuvre du hasard. Et, comme nous le disions au début de cette étude, ils se heurtent à ce dilemme du bon sens : ou le monde est harmonieux et beau, et com-

ment peut-il être l'œuvre d'une cause aveugle et inconsciente; ou il est essentiellement mauvais, et comment peut-il être une production d'un inconscient qui, en vertu même de son éternité, devait être infiniment parfait?

Je serais tenté de relever encore de plus graves et de plus étonnantes contradictions dans la psychologie de ces deux philosophes, dont le succès a trop d'éclat, mais je ne veux pas m'éloigner de l'objet de cette étude : la morale du désespoir.

VI

L'approbation du désespoir ou la nécessité d'abréger la durée de la vie qui précède l'anéantissement de l'homme, voilà l'idée fondamentale de la morale dont nous venons d'étudier la partie métaphysique. Ne cherchez pas un nouveau jour, une existence immortelle et meilleure; au-delà de la tombe, il n'y a rien. L'anéantissement de l'être et le nihilisme de Foé terminent le drame lugubre de la vie. Les molécules qui ont composé notre corps à sa dernière heure, et l'Inconscient qui les animait de son souffle, unis encore et transformés, vont former un être nouveau, ajouter un nom à la liste déjà trop longue des malheureux. Le moi, la personne hu-

maine, disparaît. Qu'importe, en effet, que des débris de mon corps, l'éternel inconscient, compose un corps nouveau, un arbre, un animal, un homme? Ce n'est plus moi qui vis et renais dans cette forme nouvelle, ou plus haut ou plus bas dans l'échelle des créatures; c'est un être nouveau que la nature substitue à un être éteint et disparu: c'est un arbre, un animal, un homme qui apparaît.

Pourrait-il en être autrement, si déjà, pendant la vie, je n'ai pas une existence et des attributs distincts; si je ne suis pas moi, si je ne suis qu'un accident de la substance éternelle et universelle de l'inconscient ? Ni pendant la vie, ni après la mort, je n'aperçois, en suivant les enseignements des panthéistes, des individus, des personnes douées de raison, de conscience et de liberté, luttant sur le terrain aride et ingrat de la vie, contre le mal et contre la douleur; contre le mal qui menace l'âme et contre la douleur qui opprime les corps, je ne vois qu'une substance indéfinissable, qui rappelle le *devenir* de la philosophie hégélienne, et cet Etre est le seul qui pense et agit en moi et autour de moi.

Qu'ils sont logiques, ces philosophes du désespoir! Si les malheurs qui m'accablent sont trop grands; si je ne suis pas assez fort pour obtenir, par la violence ou la ruse, une large part de richesse et de bonheur; et si je suis certain de disparaitre, au

moment de la mort, dans la nuit paisible et éternelle du néant, pourquoi conserverais-je la vie? Au nom de quelle autorité ou de quel principe, au nom de quelle espérance et de quelle justice implacable m'obligerez-vous à vivre, à lutter, à souffrir dans un combat qui ne finit pas et où l'homme est toujours vaincu?

Mais si vous effacez ces deux principes de la liberté et de la vie future, il n'existe pour nous ni droits, ni devoirs, ni sanction, et la morale, dépouillée de toute grandeur et de toute vérité, n'est plus qu'un recueil odieux de maximes tyranniques, conçu par des hommes heureux, jaloux de n'être pas troublés dans leur bonheur.

Cette philosophie du désespoir est un retour au vieux panthéisme de l'Inde et au mysticisme inintelligible de Bouddha. Pressentie avant la venue du Messie, dans certaines écoles philosophiques du paganisme, par la secte des désespérés, dont Rosmini nous a fait connaître les principes, elle renaît plus puissante et sans le mérite vulgaire de l'originalité. Ce qui attire vers ces pages paradoxales, c'est qu'elles répondent au cri de révolte contre la douleur, perpétuelle tentation du cœur humain, créé avec l'invincible besoin de bonheur et le mystérieux pressentiment de sa grandeur future; c'est qu'elles sont un commentaire ému, attentif et profond des souffrances patiemment étudiées et clas-

sées, qui nous accablent sans fin. Oui, c'est avec un étonnement douloureux que le philosophe égaré contemple ici-bas le règne universel du mal, les victoires trop rares et trop éphémères de la justice et de la vertu. Il voit l'implacable antagonisme du vrai et du faux, du bien et du mal, de nos espérances et de nos déceptions cruelles; il est pris du vertige du désenchantement et du désespoir; il blasphème contre l'auteur de la nature qu'il ne veut pas appeler Dieu, car un Dieu sans intelligence et sans bonté ne serait pas un Dieu.

Voyez Schopenhaüer. Il suit avec une logique inexorable et d'amers sarcasmes la progression lente et savante de la douleur qui s'élève à l'homme, l'envahit, le bouleverse, sans trêve et sans pardon, et semble grandir encore en profondeur, à mesure que son intelligence projette autour d'elle des rayons plus lumineux. Voilà le mal : mais qu'elle en est la cause, où trouverons-nous le remède? Hartman ne répond pas, et il nous laisse muets et désespérés sous les coups répétés d'une puissance implacable et inconnue.

Effrayé, cependant, des conclusions de son système, Schopenhaüer cherche des ancêtres, et il prétend découvrir sous la thèse chrétienne du sacrifice, dans le prêtre et les moines qui vivaient dans les larmes de la pénitence, au sein de la solitude des déserts, la justification de sa morale du

désespoir. Que Schopenhaüer s'autorise des Soufis persans, des Alexandrins, de Scot Erigène, de Molinos, de madame Guyon, je le veux bien; mais il faudrait un étrange aveuglement d'esprit pour confondre les deux thèses contradictoires du panthéisme désespéré et du renoncement chrétien.

Ce n'est pas en niant le Dieu créateur, l'immortalité personnelle, avec les peines et les récompenses éternelles, la liberté humaine et la responsabilité que les ascètes du moyen-âge, pénitents et sacrifiés, cherchaient à réaliser la loi du devoir, de l'immolation et de la vertu; ils affirmaient un Dieu créateur, spectateur et juge des combats livrés par la liberté humaine contre les passions; ils affirmaient l'éternité de châtiments pour le coupable et de récompenses pour les élus; ils contemplaient, troublés et pénitents, dans les révoltes de la chair contre l'esprit, de l'esprit contre Dieu, et de toute la nature contre l'homme, les effets terribles de la déchéance originelle; ils cherchaient par le sacrifice et la prière, dans l'adoration du Christ, idéal de notre nature, aux clartés de la foi chrétienne, la réparation du désordre et la restauration de toute chose, dans le plan troublé par le péché. Ces prêtres, ces moines, ces ascètes si austères n'enseignèrent jamais la loi du suicide, et ils ne commirent jamais le crime de promettre aux hommes de vertu l'éternel repos du Nirvana comme une récompense méritée par les

combats d'une longue vie. Le sacrifice n'est pas le suicide, et le néant ne sera jamais une récompense. Ces héros chrétiens s'efforçaient de détruire en eux-mêmes, dans leur corps et dans leur âme, l'élément égoïste et impur qui est encore à la racine de la nature humaine, atteinte et profondément blessée par le mal ; ils voulaient dégager l'élément surnaturel et généreux qui a survécu au naufrage et que Dieu conserve encore en nous. S'ils affaiblissaient la vie matérielle et inférieure, sans tenter jamais de l'anéantir, ils développaient la vie supérieure de l'âme, essayant de gravir dans les larmes, et par un effort qui étonne encore aujourd'hui notre faiblesse, la montagne au sommet de laquelle apparaissent le premier homme, avec ses perfections antérieures à la chute, et le divin crucifié, dans sa beauté idéale et immaculée.

Cette thèse chrétienne du sacrifice, tempérée dans ses rigueurs par la grâce qui soutient la volonté et par les promesses éternelles qui éclairent le but de la vie, n'est-elle pas de tout point la négation du panthéisme de l'école du désespoir ? Ne voyez-vous pas un abîme entre ces deux morales ? et n'est-il pas contraire à la logique et à la vérité de les identifier ?

Il nous faut relever aujourd'hui plus que jamais les volontés chancelantes ; affirmer, proclamer hautement la liberté morale et la responsabilité

humaine ; combattre, réfuter sans repos ces doctrines malsaines, redoutables, qui préparent le crime en assurant son impunité, et qui nous laissent découragés, désarmés en face des luttes perpétuelles et douloureuses de la vie. — C'est déjà trop — selon nous — qu'en ce siècle de scepticisme et de révolte, et en présence des ruines et des décadences qui nous affligent, des littérateurs et des poètes aient endormi les âmes dans ces tristesses vagues qui ennivrent et finissent au suicide. Il ne faut pas que les philosophes deviennent complices de ces tentatives coupables, et que le désespoir, justifié par la poésie, au nom du sentiment, soit aujourd'hui justifié par les philosophes, au nom de la raison. — Ces doctrines fatalistes et désespérées coûtent cher à ceux qui les écoutent, et leur succès est la condamnation des peuples qui se laissent séduire après avoir perdu le courage des grandes pensées et des viriles résolutions.

CHAPITRE IX

La morale et le vrai Dieu.

I

Les philosophes spiritualistes nous enseignent une morale plus pure et plus complète que celle des matérialistes et des athées. Ils affirment la simplicité de notre âme et le Dieu vivant et personnel. Ils n'ébranlent pas les bases de la morale en supprimant, à l'exemple des panthéistes et des désespérés, au nom de l'unité substantielle du monde, le dogme de la vie future avec ses récompenses et ses châtiments. Dieu, l'âme et l'immortalité, voilà les vérités fondamentales qui éclairent et dominent leur philosophie.

Ils sont nombreux, ces écrivains et ces penseurs qui s'effrayent, avec justice, des conséquences trop évidentes de certains systèmes âprement défendus. Ils ont horreur du matérialisme et du positivisme; ils voient l'insuffisance et le danger du scepticisme et du panthéisme. Ils reconnaissent, aux clartés de l'entendement et d'une expérience souvent répétée, la nécessité de croire en Dieu et à la vie future pour sauver du naufrage le devoir et la responsabilité personnelle, et pour assurer le respect de la loi.

Il y a, cependant, des liens logiques entre la philosophie déiste et la philosophie sceptique des positivistes contemporains. Les déistes et les sceptiques ont un égal dédain et quelquefois la même haine du surnaturel. C'est par ce dédain qu'ils se rapprochent et qu'ils se séparent de la vraie philosophie. Selon MM. Comte, Littré, on désigne sous le nom de surnaturel l'idée même de Dieu et les miracles qui s'opèrent selon les religions révélées, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre intellectuel : les prodiges et les prophéties. Selon MM. Simon, Saisset, Jouffroy, Cousin et les chefs reconnus de la philosophie déiste, on entend par surnaturel le miracle, la révélation, l'intervention merveilleuse de Dieu dans la nature humaine. La négation déiste atteint le surnaturel ou une manifestation de la vie de Dieu; la négation positiviste

atteint Dieu lui-même dans son existence. Nous verrons bientôt l'accord plus complet de ces deux systèmes, étudiés dans leurs dernières conclusions. C'est l'idée même de Dieu qui est en péril dans la doctrine incomplète et fausse des ennemis de la morale révélée.

Je ne veux pas traiter de nouveau le problème vingt fois étudié et résolu des rapports de la raison et de la foi; il serait difficile et superflu de rajeunir un sujet si connu. Fidèle à la méthode cartésienne, je fais abstraction, par hypothèse, de mes convictions philosophiques, et j'examine, en homme qui cherche l'évidence et toute la vérité, si la morale naturelle enseignée par la raison est suffisante et nécessairement exclusive d'une morale révélée; si je ne découvre pas dans ma conscience et dans certains phénomènes étranges de mon âme une apparition et une nécessité morale du surnaturel; si le miracle, puisque la révélation est un miracle, entendu au sens de la philosophie chrétienne, est une chose contradictoire, une absurdité repoussée par d'invincibles raisons; enfin, si le Dieu de la religion naturelle, privé de la puissance d'intervenir de loin en loin, par un acte merveilleux, dans la trame des événements humains, est réellement le vrai Dieu qui remplit ma raison de son éclat.

II

La loi morale est l'expression de mes devoirs envers Dieu, envers moi-même et envers le prochain. Nos devoirs envers Dieu constituent la religion naturelle et engendrent la prière et le culte, expression permanente et nécessaire de notre adoration et de nos besoins. Sur ce point, l'accord est complet entre les déistes et les chrétiens; ils reconnaissent, par les enseignements de la raison et par l'observation expérimentale, que la nécessité du culte de la prière découle de l'imperfection de notre âme et de la perfection de Dieu.

Mais il ne dépend pas de moi d'inventer des prières et d'imaginer, sous l'impulsion trop souvent inégale et changeante de mes impressions, la nature du culte et de la prière par lesquels je dois exprimer l'état de mon âme en présence de Dieu, les sentiments qui me remplissent dans l'adoration. Ce culte doit être tel qu'il a plu à la sagesse divine de le déterminer. Or, comment pourrais-je connaître le culte que Dieu désire de moi, les prières qu'il demande et les sacrifices qu'il lui plaît de nous imposer, pour des motifs qui échap-

pent encore à mon ignorance des desseins de Dieu? Je connais par la raison — et d'une manière, hélas! bien imparfaite encore — les rapports nécessaires qui dérivent de la volonté de Dieu à l'égard de sa créature; mais, c'est tout. Je vois que Dieu doit aimer le bien, haïr le mal, et que je dois aimer et adorer Dieu, qui est le bien absolu et substantiel; mais je ne connais pas par la raison la volonté libre de Dieu, ses pensées, ses désirs, qui ne dérivent pas nécessairement de ma nature imparfaite et de sa nature infinie.

Or, la forme du culte par lequel je dois adorer Dieu découle de la volonté libre. C'est à lui qu'il appartient de déterminer, en suivant les conseils de sa sagesse, les prières, les sacrifices, les offrandes, les rites qui doivent être l'expression vivante et religieuse de mes sentiments envers Lui. Je consulte en vain ma raison et ma conscience; je leur demande en vain les éléments du culte et de la religion naturelle dans ses manifestations, ma raison ne me répond pas : elle m'apprend que je dois adorer Dieu, mais elle est impuissante à déterminer la nature de cette adoration.

Je recueille un aveu important de cette impuissance dans un philosophe déiste, qui se console assez légèrement de cette lacune de la religion naturelle, en déclarant que le culte s'adresse à l'*imagination de la foule.* C'est une manière dédai-

gneuse d'affirmer un antagonisme qui n'existe pas entre la raison et le culte chrétien. « Reconnaissons sincèrement, dit M. Jules Simon, que ces quelques préceptes ne sauraient constituer un culte. Il est de l'essence de la philosophie de se tenir dans le domaine de la démonstration, parce qu'elle est fondée sur la raison et sur la liberté. Tout ce qui ne peut être directement démontré, tout ce qui ne résulte pas immédiatement d'un principe n'existe pas en philosophie; et réciproquement, la philosophie elle-même n'existe pas pour tout esprit incapable de suivre un raisonnement. Sans doute, son influence n'est pas bornée à ceux qui la comprennent, car elle agit indirectement sur les autres, en modifiant à la longue les opinions, en transformant les mœurs et les lois, en répandant et en fécondant les sciences; mais il y a loin de cette action si indirecte et si lente à l'influence qu'exerce sur les masses une religion, même fausse. Il ne faut pas trop nous affliger de ce contraste, parce que la philosophie, qui ne recule pas, finit toujours par s'établir et s'étendre; et il ne faut pas nous en étonner, parce que les formalités d'un culte s'adressent au cœur et à l'imagination de la foule, tandis que la philosophie ne parle qu'à ceux qui savent raisonner (1). »

(1) J. Simon. *Le Devoir*, p. 420.

Je ne m'arrête pas à réfuter l'antithèse de la raison et de la foi, si souvent réfutée et sans cesse répétée par les déistes contemporains ; je relève seulement cet aveu, confirmé d'ailleurs par l'expérience personnelle : c'est que la raison est impuissante à déterminer ce culte et cette prière dont la religion naturelle nous fait un devoir.

Je ne vois que deux solutions à cette difficulté : ou reconnaître que Dieu nous enseignera, par sa parole révélée, le culte par lequel il veut être adoré ; ou déclarer que tous les cultes sont bons, et que Dieu est indifférent aux religions humaines. Il faut écarter la première solution, puisque les déistes prétendent que la révélation divine est une hypothèse contraire à la raison. Nous sommes ainsi amenés, dans cet étrange système, à dire que tous les cultes sont bons ; que Dieu est indifférent aux religions qui se partagent la domination morale des esprits ; qu'il est également honoré par les cultes qui prescrivent les sacrifices humains et par ceux qui les réprouvent, par les cultes qui prescrivent la polygamie et par ceux qui la réprouvent, par le monothéisme et par l'idolâtrie ; qu'il faut également approuver et encourager l'idolâtre polythéiste, le mahométan, le chrétien et le mormon ; car, il ne faut pas l'oublier, Dieu est indifférent aux cultes par lesquels nous voulons l'adorer ; le culte, quelle que soit sa nature, est invariablement

la fidèle et religieuse expression des sentiments de l'homme envers Dieu.

Or, supprimer ainsi la distinction des cultes vrais et des cultes faux, des cultes bons et des cultes mauvais; proclamer que Dieu est indifférent à ces manifestations contradictoires de nos sentiments, n'est-ce pas, en réalité, nier l'existence du culte et supprimer la religion naturelle à la manière des sophistes, des matérialistes, des athées, qui suppriment la loi morale, en niant, dans les actions humaines, la distinction du bien et du mal? Et cette conséquence redoutable du système n'est-elle pas sa solide et très-visible condamnation? N'est-elle pas même une démonstration indirecte, mais rigoureuse, de la nécessité morale d'une révélation pour connaître la volonté libre de Dieu et le culte par lequel il veut être honoré?

Je n'ai parlé que du culte extérieur; mais je vois déjà que la thèse rationaliste de la religion naturelle est encore impuissante à me faire connaître les éléments du culte intérieur, fondement de toute religion. Qu'une fausse critique aux abois supprime d'un trait de plume le culte extérieur et déclare d'un ton superbe qu'il nous suffit de rendre à Dieu nos devoirs par un culte intérieur, la difficulté du problème n'est pas levée, et je cherche encore une règle pour démêler ces devoirs intérieurs.

Car, ne l'oublions pas, la tâche du déiste est de

faire connaître l'ensemble des vertus intérieures inspirées par des motifs intérieurs et bons qui concourent à former la religion naturelle; il faut entrer à travers les ténèbres et les mystères de la conscience, et nous montrer, gravés en caractères ineffaçables, au fond de notre âme, la fidélité conjugale, l'amour du pauvre et de nos ennemis, le pardon des injures, le désintéressement, le sacrifice, vertus qui ne doivent pas naître d'un heureux tempérament, et que l'orgueil, l'ambition des calculs intéressés ne doivent pas engendrer, mais qui doivent se détacher du sein de ces principes élevés et purs qui dominent toute religion venue de Dieu.

Etudiez les divers systèmes philosophiques les plus honorés, pendant ces quatre derniers siècles, en Angleterre, en Allemagne, en France, c'est-à-dire au sein des plus brillantes civilisations et des peuples qui vivent et pensent dans une atmosphère pénétrée de la lumière évangélique; interrogez les philosophes qui déclarent parler au nom de la raison et condamner ce culte extérieur que vous abandonnez si dédaigneusement à l'imagination de la foule, et voyez si la raison vous fait connaître le nombre et la nature de ces vertus cachées, de ces devoirs envers Dieu et envers le prochain, dont vous reconnaissez si bien l'absolue nécessité. En Angleterre, Hobbes enseigne le droit du plus fort; Mandeville nie la distinction du juste et de l'injuste;

Priestley est fataliste; Hume nie la réalité des corps, et, de nos jours, Spencer, Stuart-Mill, Darwin nient la création du monde et la liberté humaine. En Allemagne, nous connaissons Kant, Fichte, Schelling, Hégel, c'est-à-dire les théoriciens les plus décidés du scepticisme, du panthéisme ou de l'identité de toute chose en Dieu. « Dans le domaine des sciences philosophiques, on est arrivé à une conviction, à la conviction de tout ce qui nous manque, à la conviction que le passé est impuissant à satisfaire les besoins de l'humanité. Les négations de la science allemande ont été jusqu'aux extrêmes limites du nihilisme. Quant à l'idéalisme, voyez-le aussi étroit, aussi impuissant à produire quelque chose de durable que l'était naguère le matérialisme des encyclopédistes français. De là, ce bourdonnement d'opinions, de théories et de systèmes qui assourdit l'Europe. Les rêves et les espérances, les croyances généreuses et les effroyables blasphèmes des siècles qu'a déjà traversés le genre humain, les hérésies chrétiennes et le panthéisme des indiens, le dualisme des perses et le monothéisme des hébreux, tout cela reparaît de nouveau. L'idéalisme et le matérialisme sont là, en face l'un de l'autre, et tous demandent au ciel que l'heure du jugement dernier sonne enfin. C'est là une anarchie comme il n'y en eut jamais; anarchie si terrible qu'elle amènera infailliblement une

crise (1). » — En France, la philosophie séparée de la foi n'est pas plus pure dans sa morale et dans ses dogmes fondamentaux. Après Helvétius, Diderot, d'Holbach, Lamettri, Broussais, nous avons entendu Fourier, Proudhon, les coryphées du phalanstère, et nous sommes envahis aujourd'hui par le matérialisme et l'athéisme de MM. Taine, Littré, Renan, les chefs retentissants du positivisme contemporain.

Pourquoi suivrais-je les évolutions de la pensée philosophique à travers les siècles, répétant les grossières erreurs des premières écoles, des siècles païens? Il nous faudrait constater encore, avec une amère tristesse, et dans tous les siècles, les mêmes erreurs. Nous retrouverions dans les auteurs anciens, quoique sous des noms différents, les morales positivistes, utilitaires, panthéistes, indépendantes, que nous venons d'exposer et de réfuter. Au spectacle de ces erreurs sans cesse répétées, la raison, souvent trompée et découragée, est tentée de douter, et elle répéterait, avec un sceptique illustre et malheureux : « Nous croyons, c'est un fait ; mais ce que nous croyons, sommes-nous fondés à le croire? Ce que nous regardons comme la vérité est-ce vraiment la vérité? Cet univers qui nous enveloppe, ces lois qui nous pa-

(1) *La crise philosophique en Allemagne.* — Maurice Carrière.

raissent le gouverner, et que nous nous tourmentons à découvrir; cette cause puissante, sage et juste que, sur la foi de notre raison, nous lui supposons; ces principes du bien et du mal que respecte l'humanité et qui nous semblent la loi du monde moral, tout cela ne serait-il pas une illusion, un rêve conséquent, et l'humanité comme tout cela, et nous qui faisons ce rêve comme le reste? Question effrayante, doute terrible, qui s'élève dans la pensée solitaire de tout homme qui réfléchit. (1) »

Comment donc oserais-je demander à ma raison les prières et les pratiques religieuses du culte intérieur et extérieur? Comment oserais-je lui demander de me faire connaître avec évidence, autorité, les vertus que je dois pratiquer, les vices que je dois éviter pour plaire à Dieu? Ne voyez-vous pas avec terreur qu'elle est souvent prise de vertige, hésitante et troublée en présence même de l'existence incontestable de son Dieu, de la réalité de notre âme, de la certitude absolue de notre immortalité? Les vérités fondamentales qu'elle cherche la laissent silencieuse et troublée; elle ne reçoit pas de réponse des philosophes les plus illustres, et, hélas! aussi les mieux écoutés. Aujourd'hui, sans doute, elle semble moins troublée et plus assurée chez quelques penseurs exceptionnels et

(1) Jouffroy. *Mélang. philos.*, p. 187.

heureux. Mais est-ce bien par l'effort exclusif et puissant de la raison qu'ils atteignent ces hauteurs sublimes et qu'ils s'entourent d'une si éclatante lumière ? Ne subissent-ils pas, d'une manière inconsciente peut-être, la salutaire influence des milieux chrétiens où ils vivent, et de la parole évangélique qui ne cesse jamais de se faire entendre ? J'en doute, et je ne veux pas trancher la question. Je constate seulement un fait important : c'est que les philosophes plus logiques ou plus téméraires qui se déclarent les défenseurs les plus bruyants des droits de la raison, les ennemis les plus implacables de la révélation, ceux qui cherchent à se soustraire à toute influence évangélique et religieuse, ceux-là même sont les plus ardents à défendre l'athéisme et le matérialisme, à méconnaître ainsi les vérités naturelles et fondamentales de toute religion.

Impuissante, en fait, à nous donner la connaissance du devoir religieux qui se manifeste par le culte intérieur et extérieur, la raison est encore *moralement* impuissante à nous faire connaître la nature et la gravité du délit ou de la faute qui en est la transgression, et du châtiment qui en est la sanction. Or, si la raison est dans l'impossibilité *morale* de nous faire connaître la loi, la faute et la sanction, n'est-il pas évident qu'elle est moralement impuissante à déterminer les caractères d'une religion, même naturelle, ou de toute religion ?

J'essaie en vain de déterminer, par la raison, la nature et la gravité de la violation de la loi ou du péché, je ne connais ni la gravité matérielle du mal ni le degré de coopération de ma liberté, ni les effets et les rapports du péché avec Dieu, le prochain et moi-même. Or, si je veux évaluer une faute et en déterminer la gravité, il faut que je sache à quel degré les droits de Dieu législateur, de l'individu, de la famille, de la nation, de l'espèce, ont été violés par elle, car mes actions, bonnes ou mauvaises, ont un effet certain, bon ou mauvais, en vertu de la solidarité humaine, universelle, sur tous les êtres avec lesquels je vis. Mais la raison ne peut pas connaître la nature et l'étendue de ces droits et mesurer l'étendue ou la gravité de la faute; elle ne peut pas pénétrer dans les profondeurs et les secrets de l'âme, saisir le rôle et l'influence de l'imagination, des passions, des antécédents sur la liberté humaine, et déterminer la responsabilité de l'individu, après avoir évalué la gravité de la violation d'un droit. Vous êtes si impuissants dans la détermination de la responsabilité, qu'à cette heure même, en France, en Allemagne, en Angleterre, des philosophes éminents, des chefs d'école trop écoutés, qui se déclarent les défenseurs les plus convaincus, les plus complets des droits de la raison, professent que la volonté est fatalement soumise aux motifs les plus forts; que la justice humaine doit écarter de

ses appréciations l'élément de la responsabilité de l'agent, et que l'intérêt de l'Etat est le critérium qui doit dicter les arrêts de la justice humaine en dehors de toute autre loi et de toute responsabilité.

Or, si nous ne connaissons pas la nature et la gravité de la faute, il nous est impossible encore de déterminer la nature du châtiment ou de la sanction de la loi. Comment voulez-vous établir le rapport exact et nécessaire entre la faute et le châtiment si vous déclarez d'abord que la nature et la gravité de la faute est une inconnue? Quel lien de justice pourrez-vous composer entre une faute qui appartient par essence à l'ordre moral et un châtiment qui appartient à l'ordre matériel? Le châtiment dérive naturellement de la faute, et c'est ainsi, qu'éclairés seulement par le bon sens, nous reconnaissons qu'il faut un léger châtiment aux fautes légères, et aux fautes graves un grand châtiment. La logique veut donc, qu'après avoir reconnu notre impuissance à déterminer la gravité morale de la faute, nous reconnaissions notre impuissance à expliquer la sanction. Et nous voyons ainsi certains philosophes, que n'effraient pas les conclusions radicales de leurs principes, réclamer l'abolition des châtiments, après avoir supprimé de la morale l'idée de la responsabilité : « L'amélioration, dit Moleschott, on ne l'obtient que bien rarement, dans les établissements pénitentiaires, et souvent au

prix d'avantages qui ne compensent point ce qu'on veut appeler amélioration; car il n'est pas devenu meilleur celui chez qui la passion est anéantie. D'autre part, que de fois n'arrive-t-il pas que les individus, frappés d'une peine, ne quittent leur prison, en méditant des projets de vengeance contre la société, que pour y rentrer trop vite et souvent à plusieurs reprises (1). »

Voilà les faits. Je constate ainsi, à mesure que j'avance impartialement dans l'étude et l'analyse de la religion naturelle, mon impuissance à donner à cette religion un solide fondement. Je ne connais ni le culte intérieur ni le culte extérieur par lesquels Dieu veut être adoré; je ne connais pas la nature de la loi, de la faute et de la sanction dont la connaissance est essentielle dans toute philosophie morale et toute religion. Je me trouve en présence d'un brillant système philosophique, livré aux perpétuelles discussions de la sagesse humaine, si tristement imparfaite, et destiné à rester un stérile objet de contemplation pour les philosophes qui prétendent penser.

Saint Thomas d'Aquin nous dit que la raison humaine est bien faible pour expliquer les choses divines, *multum deficiens* (2); c'est l'enseignement

(1) Moleschott. — XIXe lettre.

(2) Saint Thomas. 2. 2. Q. 2. a. 4.

le plus conforme à l'expérience, à la raison et à la foi. Nous pouvons connaître, par les forces naturelles de notre intelligence, certaines vérités morales et religieuses; considérer certains aspects de ces réalités immortelles : Dieu, l'âme et la vie future; mais la raison, vacillante, égarée dans les passions de la chair, troublée par les sollicitudes terrestres, arrêtée trop souvent par son infirmité native, se reconnaît dans l'impossibilité morale de connaître ces vérités capitales comme il faut les connaître; elle accuse le besoin d'un secours surnaturel.

« Je suis très-persuadé, dit Fénelon, que nul homme, sans la grâce, n'aurait pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération, toute la défiance de lui-même qu'il lui faudrait pour la découverte des vérités mêmes qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi; en un mot, cette philosophie naturelle, qui irait, sans préjugés, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison purement humaine, est un roman de la philosophie. Je ne compte que sur la grâce pour diriger la raison même dans les bornes étroites de la raison (1). »

Mais si nous constatons notre impuissance et l'insuffisance absolue de la religion naturelle, il faut bien en conclure que, non-seulement l'opposi-

(1) Fénelon. *Lettres sur la religion.* — Lettre VI.

tion n'est pas réelle entre la raison et la foi, la philosophie et la théologie, mais avouer aussi que la raison a besoin d'une lumière supérieure pour être toute la raison; que la vocation du genre humain n'est pas de conquérir la vérité religieuse au prix de lourds sacrifices et de longs efforts d'esprit, impossibles d'ailleurs aux trois quarts des hommes, et que si Dieu fait un devoir impérieux à tout homme de connaître la religion, il a dû, dans sa sagesse, nous indiquer et nous donner un moyen plus clair, plus simple, plus certain et plus universel que l'étude philosophique des systèmes et des doctrines, pour assurer l'exécution de sa volonté et préparer le salut de notre nature déchue.

III

Cherchons plus avant dans cet intérieur infini de l'âme et nous y reconnaîtrons peut-être une nouvelle et très-belle confirmation de la nécessité que nous venons d'indiquer. Il y a dans mon âme un pressentiment vague et un besoin sourd et permanent d'un Etre qui est la vérité, la beauté, la justice ou la sainteté substantielle et absolue. Ce besoin, qui me tourmente et ne s'affaiblit jamais ici-bas, se confond avec l'universel besoin de

bonheur, qui est la signature de Dieu dans l'âme humaine. Si élevée que je suppose ici-bas l'intelligence, elle est encore imparfaite et mutilée; imparfaite dans le nombre des vérités qu'elle peut embrasser, dans l'effort que lui coûte cette conquête, et dans la nature même de son union avec la vérité. Je sais peu de chose, j'apprends au prix de grands efforts, et par l'affaiblissement successif et invincible de la mémoire, ou par les distractions de la vie et la variété des occupations, on sent, hélas! que l'union de notre âme avec la vérité est fragile et imparfaite. Je remarque les mêmes caractères dans l'union de l'imagination de l'artiste avec les pâles reflets de beauté qu'il rêve et dans l'union de la volonté du juste avec le bien.

Et j'observe encore que la vue de la beauté, de la justice, de la vérité incomplète, éveille dans l'âme un désir inefficace de s'élever plus haut, jusqu'à la contemplation de l'Etre infini, soleil des esprits, dont les rayons éclairent notre intelligence et la route qu'elle doit parcourir. A l'instant même, je sens que pour atteindre à ces hauteurs divines il me faut un secours particulier auquel je n'ai pas droit. La connaissance des effets, dit saint Thomas d'Aquin, éveille le désir d'en connaître les causes et la raison dernière. Aussi, le désir naturel de savoir, qui est en nous et dans toutes les créatures, n'est satisfait que par la connaissance

des causes et par la connaissance des effets. Et nous élevant ainsi, par la longue chaîne des effets ou des choses créées, jusqu'à la cause première et nécessaire, supérieure à toutes les forces secondes ou créées, nous voulons connaître, enfin, les secrets de la substance même de Dieu.

Mais ce Dieu lui-même a deux aspects sous lesquels il se présente à nous : il y a une connaissance naturelle de Dieu et une connaissance surnaturelle qui en est le couronnement divin. A la vue des merveilles de la nature, par l'analyse de la loi morale, de nos concepts, des facultés de l'âme, nous nous élevons jusqu'à connaître, en vertu de notre raison, le Dieu de la philosophie; nous pressentons, au-delà de ces attributs, dont nous récitons la nomenclature froide et sèche et dont les rayons descendent en nous, une essence impénétrable, dont les secrets merveilleux et les grandeurs inconnues, mais soupçonnées, charment les élus et rassasient l'homme dans toutes ses facultés.

C'est une vie nouvelle et plus haute que j'entrevois. Pour arriver à la possession par l'esprit de cette essence divine, il faut que Dieu élève et fortifie mon intelligence et ma volonté, qu'il transforme ma nature et qu'il l'incline, ainsi élevée et enrichie, vers le but que je ne peux pas atteindre par les forces naturelles de mon entendement et de ma volonté; car il est impossible, dit

saint Thomas d'Aquin, qu'une intelligence créée s'élève à la vision de la substance divine, sans une action de Dieu, supérieure à toute force créée (1). » Or, c'est la vie surnaturelle que nous venons d'indiquer, vie supérieure, dont nous avons un désir inefficace, incomplet.

« J'ai été autrefois bien embarrassé, écrit Maine de Biran, pour concevoir comment l'esprit de vérité pouvait être en nous, sans être nous-mêmes, ou sans s'identifier avec notre propre esprit, avec notre moi. J'entends maintenant la communication intérieure d'un esprit supérieur à nous, qui nous parle, que nous entendons au dedans, qui vivifie et féconde notre esprit, sans se confondre avec lui; car nous sentons que les bonnes pensées, les bons mouvements ne sortent pas de nous-mêmes. Cette communication intime de l'Esprit avec notre esprit propre, quand nous savons l'appeler ou lui préparer une demeure au-dedans, est un véritable fait psychologique et non pas de foi seulement (2). »

Un fait psychologique! C'est le témoignage le plus grave et le plus désintéressé de la raison en

(1) *Impossibile est igitur perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinæ substantiæ nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.* Summ. contr. gent., lib. III, cap. VII. — Voir aussi le très-remarquable ouvrage de Mgr Maret, sur *La dignité de la raison humaine et la nécessité de la révélation.*

(2) *Pensées.* 20 déc. 1823.

faveur de la possibilité du surnaturel que nous venons d'entendre. Si la possibilité de cette communication est un fait psychologique, pourquoi le nierais-je? et qui m'empêche d'en constater la réalité?

D'ailleurs, la théologie complète ici et confirme encore la philosophie. Elle nous apprend que nous vivons au cœur d'une civilisation chrétienne, où le rationalisme n'a pas étouffé tout germe et toute semence évangélique. Incrédules et chrétiens entendent parler sans cesse des dogmes révélés, de la vision béatifique, de l'incarnation, de la grâce, de l'adoption de la créature par Dieu, de ces grandes choses qui dominent, par leur élévation, les théories froides, abstraites, mesquines de la philosophie. L'esprit humain, dépouillé même de la foi, ne peut se défendre d'admirer ces vérités chrétiennes qu'il n'invente pas, mais qui sont toujours belles; et l'admiration engendrant le désir et l'amour, il n'est pas impossible que nous ayons un désir stérile, mais naturel, sans être inné, de posséder les dons surnaturels (1).

(1) *Omnes homines, præsertim sapientes, visis creaturis, naturaliter excitantur in studium, ac desiderium videndi creatorem, qui mirabiles omnium perfectiones individuè, ac eminenter complectitur : juxta illud Aristotelis, omnes homines naturaliter scire desiderant. Ergò principiis naturæ excitatur desiderium visionis Dei : quæ est intrinsece supernaturalis. Notitia namque abstractiva Dei imperfecta est, comparatur que ex ipsis effectibus quin*

Voilà l'enseignement de la théologie. Et, en effet, après avoir interrogé votre conscience et approfondi ce fait psychologique analysé par Maine de Biran, interrogez encore tous les peuples et toutes les religions. Les vieilles mythologies des païens, les livres sacrés de la Chine et de l'Inde, sont l'expression de phénomènes miraculeux, des rapports surnaturels de l'homme avec Dieu, de la foi universelle au surnaturel.

Que ce désir inefficace d'une vie surnaturelle soit inné et donné par Dieu à notre âme dès l'instant de notre naissance, ou qu'il s'élève en nous à la vue des beautés de la nature et sous l'influence des idées chrétiennes, peu importe; son existence est un fait certain, cela nous suffit.

Je vois l'insuffisance de la morale naturelle, et je constate, en interrogeant ma conscience, qu'il y a en moi un pressentiment et un désir naturel, inefficace et stérile, du surnaturel, et d'une morale

expleat hominis appetitum... Intellectus creatus, sive angelicus, sive humanus, seclusà revelatione Dei, *potest consequi probabili aliquà ratione, possibilitatem visionis beatæ, unionis hypostaticæ, adoptionis, atque amicitiæ Dei cùm eo, aliorum que donorum supernaturalium, quæ nobis ut bona et amabilia proponuntur, cognitio autem probabilis possibilitatis bonorum sufficit ad movendum amorem illorum. Ergò seclusâ revelatione Dei, possunt amari facultate naturæ dona supernaturalia.*

Ripalda. *De Ente supern.*, tom. I, lib. 1. Disp. XIV, sect. 11.

surnaturelle qui embrasse les devoirs par l'accomplissement desquels je vivrai réellement d'une vie supérieure aux forces naturelles de ma raison et de ma volonté.

IV

Et c'est ici que je rencontre les adversaires de toute religion révélée. Ils négligent absolument le fait psychologique reconnu par Maine de Biran, et ils ne discutent pas la thèse de l'insuffisance d'une morale naturelle : ils ne croient pas au surnaturel, parce qu'ils ne croient pas au miracle. Le surnaturel, disent-ils, c'est l'intervention de Dieu, dans l'ordre moral, par la révélation et la grâce ; dans l'ordre intellectuel, par la prophétie ; dans l'ordre physique, par le miracle. C'est la violation des lois qui gouvernent le monde des esprits, des volontés, des corps ; mais ces lois sont éternelles et immuables, et Dieu lui-même ne peut pas les violer.

Telle est la réfutation sommaire de la thèse du surnaturel, selon les rationalistes, et l'éternelle objection des adversaires de toute religion révélée. Essayons de la discuter.

Trois éléments composent le fait miraculeux. Il faut, d'abord, que la cause du fait dont nous som-

mes témoins soit simplement et absolument inconnue pour tout le monde. Un mort ressuscite : c'est un fait que je peux constater par mes sens et par ma raison, si j'en suis témoin, et par le témoignage historique, aussi certain que ma raison, si le fait s'est accompli loin de moi. Le premier caractère de ce fait, c'est que sa cause est inconnue. Vous me direz peut-être : l'homme vulgaire ignore la cause de ce phénomène parce qu'il est étranger aux lois de la vie et de la mort, parce qu'il ne connaît pas les secrets de l'anatomie et de la physiologie, mais un savant serait moins embarrassé. Cette objection est écartée. Si un homme peut expliquer, par une cause naturelle, le fait qui m'étonne, ce fait n'est pas un miracle : il appartient à la classe des phénomènes soumis aux lois universelles de la matière. La cause du miracle est également cachée au savant et à l'ignorant. Ni aujourd'hui, ni demain, ni jamais, le fait miraculeux ne sera expliqué par la science, puisque, selon les théologiens, son premier caractère c'est d'être inexplicable par les causes créées.

Son second caractère, c'est d'être l'œuvre immédiate de Dieu. Tout effet a une cause; voilà un principe absolu. Hume a nié le principe de causalité; Malebranche l'a ébranlé par la théorie des causes occasionnelles; Leibniz l'a ruiné par le paradoxe de l'harmonie préétablie; mais toute philosophie

sérieuse le reconnaît et affirme l'existence d'une cause première, qui est Dieu, et d'un nombre indéfini de causes secondes, qui sont les choses créées. Il y a au sommet de la nature une activité, une cause infinie en intelligence, en puissance, en bonté; au-dessous, échelonnées avec art, il y a des activités finies en nature et en puissance, tantôt conscientes et libres, tantôt inconscientes et mécaniques dans la production de leurs effets. Or, nous affirmons que Dieu fait, quelquefois par lui-même et immédiatement, dans la nature, ce que fait la cause seconde à laquelle il se substitue; nous affirmons encore, qu'en certains cas, Dieu produit dans l'univers des phénomènes que les causes secondes, malgré leur puissance, ne produiraient pas, et qui sont au-dessus de toute force créée (1).

Le troisième caractère du miracle, et je devrais dire sa conséquence, c'est de produire en nous un sentiment d'admiration et d'étonnement, qui nous fait dire : Dieu est là! Toutes les fois que l'homme, accoutumé à la permanence harmonieuse des lois de la nature et à la régularité invariable de ses phénomènes, croit observer une dissonance dans cette

(1) *Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam, hoc est Deus. Undè illa quæ a Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.* — Saint Thomas. *Summ. Theol.*, art. *De miraculo.*

harmonie et une violation soudaine de cette régularité, il éprouve un sentiment d'étonnement mêlé de crainte. Il espère trouver ensuite, en étudiant les secrets de la nature ou en déjouant l'habileté d'un fourbe, l'explication naturelle du phénomène qui l'étonnait, et, ne la trouvant pas, il la cherche plus haut que la nature et dans une intervention extraordinaire et mystérieuse du Créateur. Dieu est bien présent, par son immensité et par l'acte créateur et conservateur de sa Providence, à tous les points de l'espace, à tous les moments de la durée; mais nous ne sentons pas cette invisible et perpétuelle présence. Entraînés par le courant de l'habitude et par les distractions sans cesse renouvelées de la terre; étrangers à la métaphysique, dont le fondement est cette présence divine à l'esprit humain, nous perdons le sentiment du divin; la manifestation éclatante de l'intervention de Dieu nous saisit et réveille encore, avec plus de force, le sentiment fondamental de l'âme humaine.

La question débattue entre les déistes et les chrétiens est donc celle-ci : Dieu est-il moins puissant que l'homme et ne peut-il pas, à un moment de la durée et pour des raisons dictées par sa sagesse, produire directement un effet déterminé dans la nature. Ainsi posé, le problème est résolu, selon nous, et je vois déjà que la négation du miracle atteint l'existence même de Dieu. J'arrive à cette

solution par une série d'observations logiquement enchaînées.

Il y a une subordination entre les causes et entre les lois : les causes inférieures sont soumises aux causes supérieures; il en est de même des lois. La constance et l'harmonie des lois qui gouvernent l'univers sont donc clairement indiquées par cette simple formule : une cause produira nécessairement tel effet, si elle n'est pas dominée elle-même par l'intervention d'une cause supérieure, et ainsi des lois. Nous exprimons tous les jours cet axiome incontestable par cette parole : Je ferai ceci ou cela, si je ne suis pas arrêté par une force supérieure à ma volonté. C'est l'affirmation nette et juste de la dépendance qui règne entre les causes ou les forces qui composent l'univers.

Voilà un atome. Si vous le considérez dans le cristal, ce chef-d'œuvre de la nature inorganique, il obéit aux lois des affinités physiques et chimiques; le voilà dans le végétal, puis dans l'animal, et enfin dans l'homme ou dans le corps humain. Les lois auxquelles il est soumis varient avec ses élévations et ses transformations. Il a passé successivement sous la domination des lois inorganiques et des lois organiques ou vitales, et la science vous permet de le suivre et de le peser à travers ses métamorphoses brillantes. Rien n'est troublé dans la nature par le passage successif de cet atome sous

la domination de causes diverses, de lois échelonnées.

Or, au-dessus de ces causes, nous constatons l'existence d'une cause supérieure qui est Dieu. Eh bien! cet atome va recevoir une dernière transformation; et après avoir obéi aux causes inorganiques et organiques, il est soumis à une dernière cause, à Dieu. Et de même que l'ordre général de la nature n'est pas troublé quand l'atome cesse d'être soumis aux lois physico-chimiques pour passer sous la domination d'une cause organique et vitale, cet ordre ne sera pas troublé davantage quand l'atome cessera d'obéir aux causes vitales pour être soumis, d'une manière plus directe, à l'action de Dieu.

Le miracle n'est donc pas le bouleversement des lois de la nature, et il relève, comme tous les phénomènes, du principe de causalité. Le miracle est un fait expliqué par la subordination des causes secondaires à la cause première, à Dieu.

« Une erreur que l'on peut reprocher aux traditionalistes et même à d'autres théologiens est contenue dans leur définition du miracle : ce serait, d'après eux, une violation, ou du moins une suspension des lois de la nature, un fait contraire à ses lois. On ne saurait en donner une idée plus fausse et plus malheureuse. Qu'est-ce qui est contraire aux lois de la nature? Les lois n'étant que les conditions

obligatoires de la perfection des êtres, ce qui est contraire aux lois de la nature c'est ce qui en détruit la perfection et en trouble l'ordre, c'est le mal. Et il se trouve que la prétendue définition du miracle serait la définition même du péché. En violant les lois de la nature, en y dérogeant, en les suspendant, Dieu agirait contre le bien de ses ouvrages, il entrerait en lutte avec lui-même. Il intervient dans un but tout différent, et le miracle est tout l'opposé de ce qu'on imagine : c'est le rappel de la nature à sa fin première, et, par conséquent, à ses lois; c'est l'attaque toute puissante contre le mal et le désordre; c'est le commencement divin du progrès, le signal de la révolution universelle donné du haut des cieux.

» Le miracle, fait divin, au moins dans sa cause première, est sans doute au-dessus des forces de la nature, mais il n'est ni contre les lois, ni même au-dessus des lois de la nature. Il ne faut pas confondre les forces et les lois. Le miracle manifeste une force nouvelle et supérieure. Mais quelle loi de la nature empêche que de nouvelles forces s'introduisent dans un système donné ? Une force nouvelle et supérieure produira des effets nouveaux, extraordinaires; loin qu'il y ait là violation de quelque loi de la nature, c'est le résultat nécessaire de la première des lois physiques, celle de la proportionnalité des effets aux causes. Un enfant, avec

son pied, arrête un ruisseau ; il oppose une force à une force, mais personne n'imagine qu'il agisse contrairement aux lois de la nature. Le pouvoir réparateur divin n'opère pas autrement, soit qu'il commande en maître aux flots de la mer, soit qu'il dompte les passions rebelles du cœur ; c'est aussi une force morale ou physique, opposée à une autre force, pour en surmonter l'effet. Nulle loi de la nature physique n'est changée ou modifiée, et les lois de la nature morale sont rétablies. (1) »

On ne peut donc pas élever de vraies difficultés contre la possibilité du miracle, au nom de l'immutabilité des lois de la nature ; on ne peut pas en élever davantage au nom attributs de Dieu.

C'est un axiome en philosophie que la cause possède à un degré éminent toutes les qualités que nous découvrons dans les effets qu'elle produit ; cela est évident, car on ne donne pas ce qu'on n'a pas. Or, nous sommes d'accord avec les déistes pour reconnaître l'existence de Dieu et la création de l'univers. J'en dérive une conclusion : Si Dieu a créé le monde, il possède à un degré éminent, sans mesure et sans limite, toutes les perfections des choses créées ; la puissance est une de ces perfections. Il peut donc produire aussi, en vertu de cette puissance, tous les phénomènes produits par ses

(1) *La science de l'esprit*, par Huet, t. II, p. 217.

créatures. C'est une conséquence de l'axiome que nous venons d'énoncer; et puisqu'il a une puissance incomparablement supérieure à la puissance de toutes les choses créées, il pourra produire aussi des effets supérieurs à tous les effets, à tous les phénomènes produits par les choses créées. Que le Christ s'arrête au tombeau de Lazare et que le cadavre, animé et éveillé à cette parole divine, sorte de sa poussière et de son tombeau, c'est un fait qui m'étonne; mais j'affirme que cela est possible. Que Moïse sépare les eaux du Jourdain et ouvre un passage à sa vaillante armée, cela m'étonne; mais j'affirme que le fait est possible. Que des thaumaturges apparaissent aux yeux de la foule étonnée, et que, par une parole, ils rendent la vue aux aveugles, l'ouïe aux sourds, le mouvement aux paralytiques, cela m'étonne; mais le fait est possible. Pourquoi ? Par la raison que je viens de donner : en vertu de la puissance infinie de Dieu.

Vous pouvez soulever un poids, tenir un corps en l'air par une projection, guérir certains sourds et certains aveugles : il vous suffit de certaines conditions matérielles déterminées. Or, Dieu ne pourrait pas faire immédiatement, par une parole souveraine, ce que vous obtenez par des causes secondes, par des moyens matériels ! Dieu aurait pu créer le monde, et il ne pourrait pas, dans les

conseils de sa sagesse, et par un acte de sa puissance, en modifier un détail!

Une telle proposition n'est-elle pas contradictoire? Quoi, celui qui a été assez puissant pour créer le monde n'aurait pas même la puissance de l'homme pour produire ici-bas un phénomène d'un ordre particulier! Cet être que vous condamnez à une impuissance ridicule, à une impuissance que l'homme ne connaît pas, est-il bien le vrai Dieu de la religion même naturelle, et n'avons-nous pas raison de dire que la négation du miracle est la négation de la puissance divine, et implicitement, par voie de conséquence, la négation même de Dieu?

Mais on prétend défendre ainsi la sagesse même de Dieu en lui interdisant toute intervention dans les affaires humaines; l'on assure qu'un miracle serait le signe de la faiblesse et de l'incapacité de Dieu, qui ressemblerait à nos ouvriers maladroits!

Singulière objection. On ne voit pas que le miracle est un effet prévu et voulu par Dieu, de toute éternité, un décret qui se réalise au moment déterminé par Lui! Le décret est éternel en Dieu, sa réalisation est temporaire. Ecoutez Leibniz faire justice de cet argument:

« On dira aussi que si tout est réglé Dieu ne saurait donc faire des miracles. Mais il faut savoir que les miracles qui arrivent dans le monde étaient

aussi enveloppés et représentés comme possibles dans ce même monde, considéré dans l'état de pure possibilité ; et Dieu, qui les a faits depuis, a décrété dès lors de les faire quand il a choisi ce monde. On objectera encore que les vœux et les prières, les mérites et les démérites, les bonnes et les mauvaises actions ne servent de rien, puisque rien ne peut changer. Cette objection embarrasse le plus le vulgaire, et cependant, c'est un pur sophisme. Ces prières, ces vœux, ces bonnes ou mauvaises actions qui arrivent aujourd'hui étaient déjà devant Dieu lorsqu'il prit la résolution de régler les choses (1). »

Lorsque Dieu décréta la création du monde, le monde apparût à son intelligence infinie avec la simplicité, la grandeur et l'intégrité d'un plan dans lequel entraient simultanément, comme possibles, les hommes et les choses qui devaient composer ce monde; avec l'incalculable variété de phénomènes qui appartiendraient aux créatures inanimées et le nombre incalculable d'actions qui seraient le caractère des vivants. Ce plan, éternel et immuable dans l'intelligence divine, où tout est éternel et immuable, se réalise lentement dans l'espace, selon les lois de la durée. Nous voyons passer autour de nous, sur cette terre où tout est mobile, le flot de

(1) Leibniz. *Théodicée*, partie 1re, p. 101.

ces actions, de ces êtres, de ces créatures, et par une erreur de l'imagination, le déiste attribue à l'intelligence divine la même variété inconstante et les mêmes changements ; il oublie que ce miracle soudain, qui est pour lui une dissonance dans l'harmonie de l'univers, était, est toujours dans la pensée éternelle de Dieu, avec les autres phénomènes dont le cours régulier et plein de sagesse ne l'étonne plus, et il oublie qu'il appelle dissonance une note du concert immense dont il ne comprend pas l'harmonie!

CONCLUSION

Nous voici au terme de nos études sur les erreurs contemporaines qui ébranlent les fondements de la morale naturelle et de la morale révélée. Si nous jetons un regard d'ensemble sur ces brillants systèmes, si divers dans leur expression, nous y reconnaîtrons, cependant, une erreur dominante et commune : l'athéisme, ou la tentative habile et audacieuse de fonder la morale sans Dieu. Relisez ces systèmes, en résistant à leur éclat ; arrêtez-vous aux principes de la morale indépendante, fataliste, sceptique, panthéiste et matérialiste, et vous reconnaîtrez que le triste et pénible effort de ces négations et de ces principes a pour but de créer une morale fondée sur les intérêts matériels et les besoins sociaux de l'humanité.

Dieu n'est plus, dans ces faux systèmes, à l'origine du monde, appelant du néant, par l'acte créateur, l'homme et la terre qu'il habite : la molécule éternelle et le hasard sont l'origine et le berceau du monde.

Dieu n'attend pas sa créature, à la fin de la vie,

pour la juger, la punir ou la récompenser : à la vie succèdent enfin le silence et le néant de la mort, la dissolution de la matière introduite dans le cycle de nouvelles métamorphoses et de nouveaux tourbillons.

L'idée de Dieu n'éclaire donc plus le monde, et l'humanité, enfermée dans le cercle infranchissable de cette planète, œuvre du hasard, s'agite en vain, heureuse ou malheureuse, dans la folie de ses joies ou le désespoir plus grand de ses souffrances, sans regarder plus haut que la terre, pour y chercher l'espérance d'une vie meilleure et les consolations du pardon. Aucune lumière ne descend vers nous de cette nouvelle et invisible patrie.

Le Dieu impassible et froid que la philosophie déiste relègue loin de ce monde, dans la grandeur et la solitude égoïste de sa puissance, n'est pas le vrai Dieu que je cherche et que nous devons adorer.

Non; je ne reconnais à ces traits imparfaits ni le Dieu de ma raison, ni le Dieu de ma foi. La conscience et la raison m'apprennent que le Dieu vivant, dont l'idée s'élève en moi, réfléchie et évidente, à la vue de ce monde, est un Être infini dans la puissance, dans la bonté, l'intelligence et la perfection; un Être qui, en vertu de son intelligence, de sa sagesse et de sa puissance, observe les désirs, les pensées, les mouvements des âmes dont il est à la fois le père et le créateur; un Être qui ne serait

pas Dieu s'il était privé de la puissance de parler au monde et de me faire savoir à quel signe on reconnaît sa voix. La religion, complétant, avec la hauteur et l'autorité de son origine surnaturelle, les affirmations et les pressentiments de ma conscience, enseigne que ce vrai Dieu est venu en ce monde, où il s'était fait entendre déjà par ses messagers et ses prophètes; que le monde a reconnu sa voix à l'éclat de ses prodiges, et qu'après avoir relevé dans la conscience humaine et raffermi la morale naturelle enseignée par la philosophie, il a appris à la terre une morale plus pure et surnaturelle que l'homme ne connaissait pas. Je vois alors, avec une certitude inébranlable, et par la philosophie et par l'histoire, qu'un système de morale qui n'a pas pour fondement l'idée du vrai Dieu est un édifice bâti sur le sable mouvement, et que les défenseurs égarés de la morale athée, sous les formes les plus honnêtes que l'on puisse encore imaginer, sont condamnés par la logique à des négations qui n'attaquent pas seulement la morale surnaturelle enseignée par la religion chrétienne, mais qui ébranlent même les vérités essentielles à la conscience humaine et les fondements de l'ordre moral et naturel.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE. I

INTRODUCTION

La morale et les écoles contemporaines de philosophie. 11

La morale et la philosophie. — L'école positiviste française. — L'école critique. — L'école indépendante. — L'Allemagne et le nihilisme. — Hartman, Hœckel, Gleisberg. — L'Angleterre et les déterministes. — Hamilton, Mansel, Stuart Mill, Herbert Spencer, Bain, Huxley. — Critique générale et conclusion.

CHAPITRE PREMIER

La morale et l'intérêt de l'Etat. 68

Le programme de cette morale par M. Littré. — Négation de la métaphysique et de la théologie. —

Auguste Comte. — La raison humaine et la volonté libre de Dieu ne sont pas le dernier fondement de la morale. — L'amour de l'humanité n'est pas la formule universelle du devoir. — Contradictions du système. — Solidarité du bonheur et du bien. — Impossibilité d'une sanction dans la morale humanitaire. — Réponse à une objection.

CHAPITRE II

La morale et le déterminisme. 115

Le problème de la liberté humaine. — Diverses solutions. — Thomas Buckle. — MM. Naquet et Quételet. — Réfutation de leurs erreurs. — Réponses de MM. Taine, Littré et Moleschott. — Erreurs et contradictions de ces réponses.

CHAPITRE III

La morale déterministe et la liberté. 151

Un essai de conciliation entre le déterminisme et la doctrine de la liberté. — Les cinq arguments des spiritualistes. — Discussion de ces arguments par les déterministes. — Réponse aux déterministes. — Solution du problème de la liberté. — Thomas Reid, Leibniz, Rosmini.

CHAPITRE IV

La morale et le doute. 198

La philosophie de Kant. — Le renouvellement de la psychologie rationnelle, de la cosmologie et de la théodicée. — Fondement du système. — Vérita-

ble autorité de la raison. — Sa valeur objective et subjective. — Impossibilité de concilier l'idéalisme et la morale, le doute et le devoir. — L'impératif catégorique. — Opposition essentielle entre la loi morale et la volonté humaine.

CHAPITRE V

La morale et la critique. 227

Exposition de la morale critique. — MM. Tissot, Renouvier, Pillon. — Erreur fondamentale du système. — La critique et les idées de Dieu, d'âme, de substance. — Le nouveau système et la philosophie de M. Vacherot. — Le positivisme et l'école critique. — Rapports et différences. — Conclusion.

CHAPITRE VI

La morale et l'indépendance de la raison. . . 264

Exposition du système. — L'athéisme et la morale indépendante. — L'athée spéculatif et l'athée pratique. — La loi morale et l'idée de Dieu. — La morale indépendante et le matérialisme. — Contradictions du système. — La spiritualité de l'âme et la dignité humaine. — La morale et la volonté. — Conclusion.

CHAPITRE VII

La morale et l'instinct. 292

Darwin et MM. Claparède et Broca. — Les origines du système de la sélection. — Différences essentielles, anatomiques et physiologiques entre l'homme

et l'animal. — Témoignage de M. Wallace et de M. Bronghiart. — Réfutation philosophique du système. — Le transformisme et la morale. — Nouvelle définition de la conscience, du remords, de la liberté et de la responsabilité. — Origine de la distinction du bien et du mal. — La philosophie et la distinction essentielle de l'homme et de l'animal. — Conclusion.

CHAPITRE VIII

La morale et le désespoir. 371

Exposition du système de Schopenhaüer. — La volonté universelle. — Schopenhaüer et Büchner. Réfutation du système. — Hartman et les disciples de Schopenhaüer. — Le nouveau panthéisme. — *Le primat* de la volonté. — L'anéantissement de l'homme et la morale. — Différences fondamentales entre la doctrine chrétienne du sacrifice et la théorie impie de l'anéantissement. — Conclusion.

CHAPITRE IX

La morale et le vrai Dieu. 416

L'école déiste comparée à l'école sceptique. — L'école déiste et le surnaturel. — Réfutation du système. — Le vrai culte et le déisme. — La vraie morale. — La vraie sanction. — Le miracle et la causalité divine. — La psychologie complète. — Maine de Biran et Leibniz. — Le vrai Dieu. — Conclusion.

FIN DE LA TABLE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La morale et l'athéisme contemporain.

La vie dans l'esprit et dans la matière (2e édition)

Du droit et du devoir.

Le dogme de la chute et la philosophie.

Une phase nouvelle de la philosophie catholique.

Du scepticisme et de la décadence nationale.

